

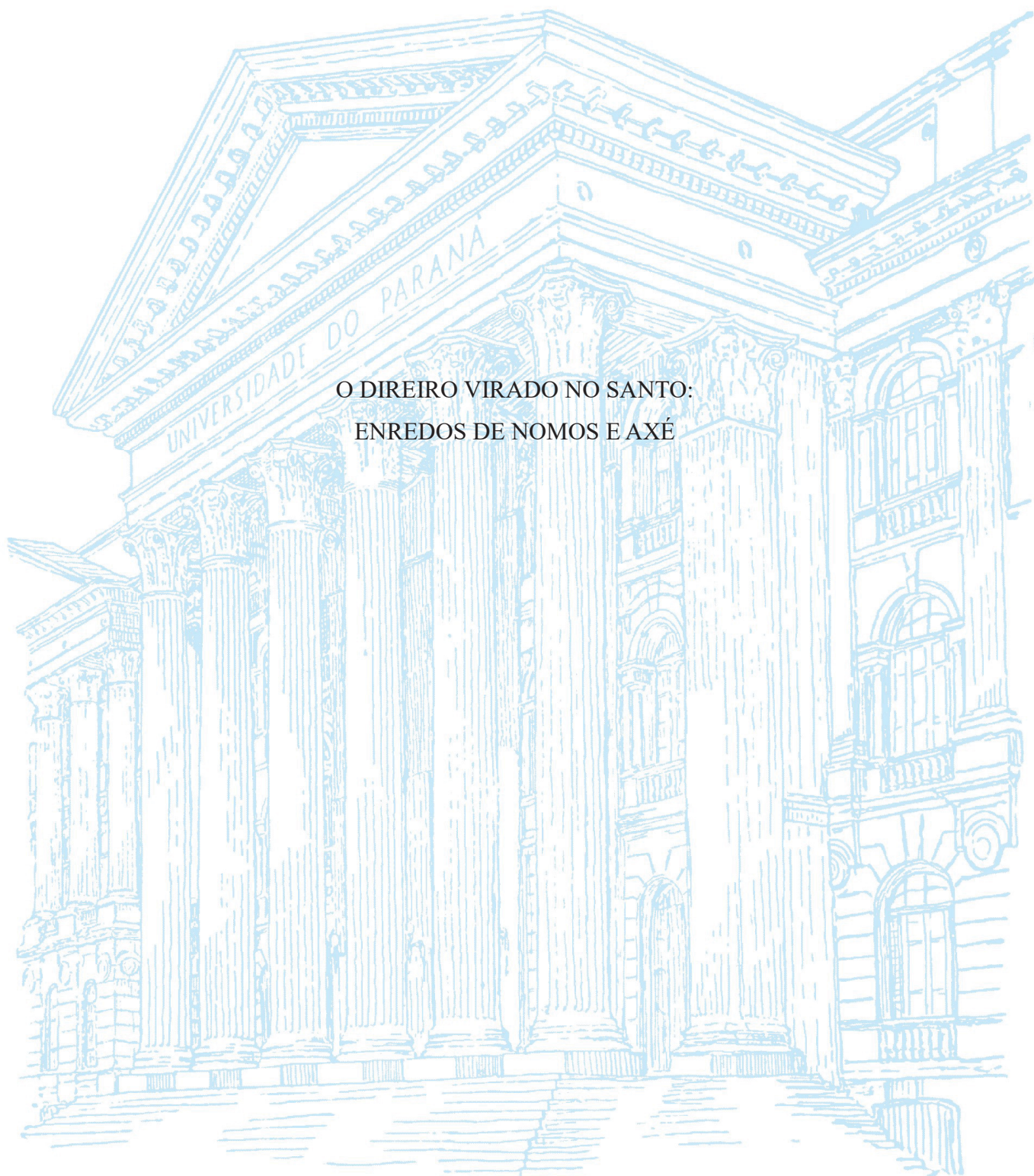
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO

O DIREIRO VIRADO NO SANTO:
ENREDOS DE NOMOS E AXÉ

CURITIBA

2020



THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO

O DIREITO VIRADO NO SANTO:
ENREDOS DE NOMOS E AXÉ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Setor de Ciências Jurídicas da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito do Estado.

Orientadora: Profa. Dra. Vera Karam de Chueiri

CURITIBA

2020

H825d

Hoshino, Thiago de Azevedo Pinheiro

O direito virado no santo: enredos de nomos e axé [meio eletrônico] / Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino. - Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2020.

Orientadora: Vera Karam de Chueiri.

1. Direito e antropologia. 2. Religião e direito. 3. Cultos afro-brasileiros. I. Chueiri, Vera Karam. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

CDU 340.12

Catálogo na publicação - Universidade Federal do Paraná
Sistema de Bibliotecas - Biblioteca de Ciências Jurídicas
Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior - CRB-9/1626



ATA Nº110

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM DIREITO

No dia doze de novembro de dois mil e vinte às 14:00 horas, na sala REMOTA, CONFORME AUTORIZA PORTARIA 36/2020-CAPEQ, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO, intitulada: *O direito virado no canto: enredos de nomos e axê*, sob orientação da Profa. Dra. VERA KARAM DE CHUEIRI. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VERA KARAM DE CHUEIRI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ANGELA COUTO MACHADO FONSECA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), LUIZ RUFINO RODRIGUES JÚNIOR (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO), BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO), CIMÉA BARBATO BEVILAQUA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), WANDERSON FLOR NASCIMENTO (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, VERA KARAM DE CHUEIRI, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 12 de Novembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 13:31:02.0

VERA KARAM DE CHUEIRI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

20/11/2020 10:02:32.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

21/11/2020 21:24:37.0

LUIZ RUFINO RODRIGUES JÚNIOR

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE
JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 16:41:13.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA -
PUC/RIO)

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 10:59:08.0

CIMÉA BARBATO BEVILAQUA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 11:43:48.0

WANDERSON FLOR NASCIMENTO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DIREITO -
40001016017P3

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **THIAGO DE AZEVEDO PINHEIRO HOSHINO** intitulada: **O direito virado no santo: enredos de *nomos* e *axé***, sob orientação da Profa. Dra. VERA KARAM DE CHUEIRI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 12 de Novembro de 2020.

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 13:31:02.0

VERA KARAM DE CHUEIRI
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

20/11/2020 10:02:32.0

ANGELA COUTO MACHADO FONSECA
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

21/11/2020 21:24:37.0

LUIZ RUFINO RODRIGUES JÚNIOR
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 16:41:13.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO)

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 10:59:08.0

CIMÉA BARBATO BEVILAQUA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

19/11/2020 11:43:48.0

WANDERSON FLOR NASCIMENTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

*Três pedras, três pedras,
três pedra dentro dessa aldeia
Uma maior, outra menor
A mais pequena é que nos alumeia
(Cantiga de caboclo)*

*Pela constatação de que a aranha
vive do que tece
Vê se não se esquece
Pela simples razão de que tudo merece
consideração
(Gilberto Gil, “Oriente”, 1972)*



“Justice”
(Alice Springs e Atis Rezistans, “Ghetto Tarot”, 2015.)

RESUMO

O que acontece quando *nomos* e axé se ocupam um do outro? É disso que esta tese se ocupa. Situando-se no campo da antropologia do direito, ela explora e busca amplificar desterritorializações que os modos do Atlântico negro (um *nomos*-kalunga ou okúnico) fazem funcionar dentro do *nomos* da terra ou, noutras palavras, a refração dos santos (orixás, voduns, inquices, caboclos, exus, pombagiras, malandros, encantados, eguns) nos corpos (e no *corpus*) do direito. O direito virado no santo não é rigorosamente um outro direito, mas a explicitação da sua multiplicidade, a irrupção das suas versões simultâneas, o realce dos seus devires-menores, seus enredos. Esses são devires posse-posseção, devires assento-assentamento, devires ebó-despacho, devires aluvaiá-alvará, devires exu-advogado, devires Pelintra-contrato, devires amalá-acórdão, devires jaqueira-patrimônio, devires atinsá-escritura, devires egun-*de cujus*, devires gestores-zeladores, devires Ifá-IPHAN. No mundo normativo do axé, o devir é, antes de tudo, um dever, uma obrigação-de-santo, porque o candomblé é (também) agenciamento de conexões e alianças. Por sua vez, o enredo é uma relação de diferenças irreduzíveis, um dispositivo de engajamento, narração e participação. “Ter enredos com” é “comer junto” e, por isso, meu texto deles se alimenta. O enredo é nele fio condutor (no sentido elétrico, inclusive) de tramas não sobre os segredos da feitura de santo, mas sobre os da feitura do direito. Como a relação afro-indígena, o parentesco entre práticas mágicas e burocráticas é contra-filiativo, mas ambas se movem por “demandas”. Contaminando imaginações, os enredos de *nomos* e axé precipitam linhas de fuga à teologia política e sacodem a metafísica branca. Quando Seu Tranca-Ruas redige um contrato ou ganha um *habeas corpus*, quando Azonsú protagoniza um tombamento, quando Oyá interrompe um despejo, quando Xangô roda no STF, não estão em pauta apenas conflitos jurídicos ou “culturais”, mas guerras ontológicas. Trata-se de torções e ressonâncias espectrais que dão notícia daquilo que assombra o estilo jurídico de pensamento, fazendo falar a propriedade, a família, o sujeito e a nação como os fe(i)tiches que são, entes que nos ultrapassam ligeiramente. Milongas, diriam os(as) angoleiros(as). A milonga não é mistura, ela é uma contra-mestiçagem: um gesto encruzilhado de co-constituição e co-existência, como num corpo iniciado estão assentados juntos pessoa, espíritos e orixá. Esse direito co-habitado ou (in)corporado pela cosmopolítica afro-brasileira se irradia precisamente por meio da equivocidade dos termos e não na sua transparência. Médiun de transporte que é, o melhor que uma teoria etnográfica pode almejar é a “dar passagem” entre os mundos, desposuindo-os reciprocamente. Antes de tradução, portanto, transe. Mais do que pluralismos ou sincretismos, multiversalismos ou perspectivismos jurídicos: heranças e composições heterogêneas e atravessadas. Virar o direito no santo é suspender suas aparições maiúsculas para lavrá-lo na pedrinha mais miúda, que é também a que mais alumeia.

Palavras-chave: antropologia do direito; religiões afro-brasileiras; cosmopolítica; *nomos*; Atlântico negro.

ABSTRACT

What happens when *nomos* and *axé* turn to each other? That is what this thesis turns to. Situated in the field of legal anthropology, it explores and intends to amplify deterritorializations provoked by Black Atlantic modes (what I name *nomos-kalunga* ou *nomos-okúnico*) in the *nomos* of the earth, or else the refraction of *santos* (*orixás*, *voduns*, *inquices*, *caboclos*, *exus*, *pombagiras*, *malandros*, *encantados*, *eguns*) throughout law. Law “turned” in the saint (*virado no santo*) then is not strictly the description of another law but the explicitation of its simultaneous versions, the apparition of its multiplicity, law’s becoming minor, its entanglements (*enredos*). Such are the becomings of possession (*posse-posseção*), settlement (*assento-assentamento*), dispatch (*ebós-despachos*), lawyerhood (*exu-advogado*), contract (*Pelintra-contrato*), ruling (*amalá-acórdão*), decedent (*egun-de cujus*), custodianship (*gestores-zeladores*) and others. In the normative world of *axé*, becoming is more likely an obligation (*obrigação-de-santo*), for candomblé is (also) an assemblage of alliances and connections. Entanglements are no synthesis, they regard irreducible differences and engagement in them. “To have entanglements with” (*enredo*) is to “eat together with” and therefore the text feeds on them. They are conducting wires (in an electric sense too) of the plots I convey, not plots about the secrets of the making of saints (*feitura de santo*) but of the making of law. As the African-Indigenous relationship, kinship between magic and bureaucratic practices agencies is counter-affiliative, but both move by “demand”. Unconventionally cross-imaginative, entanglements of *nomos* and *axé* come to trigger lines of escape from political theology and shake (*sacodem*) white metaphysics. When Tranca-Ruas writes a contract or manages a *habeas corpus*, when Azonsú inscribes himself in the Heritage List, when Oyá stops an eviction and when Xangô visits the Constitutional Court, ontological wars and not simply judicial controversies are at stake. They amount to spectral resonances, twisting legal styles of thought haunted by subject and property and family and nation as factishes. *Milongas*, as people from Angola nation *terreiros* would say. Milonga does not account to a mixture, it is a counter-miscegenation or else a “miscege-nation”: an enmeshed gesture of co-constitution, as in the initiated body person, spirits and orixá dwell together. Such a co-habited law embodies (*incorpora*) or is contaminated by African-Brazilian cosmopolitics through the very equivocity of its terms. A “transport medium” of a particular kind, the best an ethnographic theory can hope for is to give way (*dar passagem*) to/among worlds, reciprocally dispossessing them. Thus trance, rather than translation. Multiversalism and legal perpsectivism more than pluralism or syncretism: heterogeneous heritages and compositions. Turning law in the saint means suspending its capital apparitions to polish (*lavrare*) it in the tiniest stone, the most illuminative of all.

Key-words: anthropology of law; African-Brazilian religions; cosmopolitics; *nomos*; Black Atlantic.

RESÚMEN

¿Qué pasa cuando *nomos* y *axé* se ocupan el uno del otro? Esta es la pregunta de la tesis. Situada en el campo de la antropología del derecho, ella explora y intenta amplificar desterritorializaciones que los modos del Atlántico negro (un *nomos*-kalunga o *okúnico*) hacen funcionar dentro del *nomos* de la tierra, o sea, dicho de otra forma, la refracción de los *santos* (*orixás, voduns, inquices, caboclos, exus, pombagiras, malandros, encantados, eguns*) en los cuerpos (y en el *corpus*) del derecho. El derecho vuelto en el santo no es rigurosamente otro derecho, más bien es la explicitación de su multiplicidad, la irrupción de sus versiones simultáneas, el hincapié en sus devenires menores, sus enredos. Estos son devenires de tenencia-posesión, asiento-asentamiento, ebó-despacho, exu-abogado, Pelinta-contrato, amalá-sentencia, jaqueira-patrimonio, atinsá-escrita, egun-de *cujus*, gestores-vigilantes, Ifá-IPHAN. En el mundo normativo del *axé* el devenir es sobre todo un deber, una obligación-de-santo, porque el *candomblé* es (también) *assemblage* de conexiones y alianzas. A su vez, el enredo es una relación de diferencias irreductibles, un dispositivo de implicación, narración y participación. “Tener enredos con” es como “comer junto” y esta es la razón porque el texto se alimenta de ellos. Los enredos son los hilos conductores (en el sentido eléctrico, incluso) de tramas no sobre el secreto de la “hechura” de santo sino que sobre los secretos de la hechura del derecho. Como suele ser la relación afro-indígena, el parentesco entre las prácticas mágicas y burocráticas es una contra-afiliación, pero ambas se movén por “demandas”. Contaminando imaginaciones, los enredos de *nomos* y *axé* disparan líneas de fuga ante la teología política y “sacuden” la metafísica blanca. Cuando Tranca-Ruas escribe un contrato o se gana un *habeas corpus*, cuando Azonsú protagoniza una declaración de patrimonio, cuando Oyá intercepta una evicción, cuando Xangô visita la Corte Constitucional no se tratan de conflictos puramente “jurídicos” o “culturales”, pero de guerras ontológicas. Esas son torsiones y resonancias espectrales del estilo jurídico de pensamiento y de los fatiches del sujeto, la propiedad, la familia, la nación. *Milongas*, dirían los(as) pertenecientes a la nación Angola. La milonga no es mixtura, ella es contra-mestizaje, un gesto encrucijado de coconstitución y coexistencia, como en el cuerpo iniciado están asentados en conjunto la persona, el orixá y los espíritus. El derecho incorporado de la cosmopolítica afrobrasileña se da a conocer precisamente en la equivocidad de sus términos y no en su transparencia. Siendo médium de transporte, lo mejor que una teoría etnográfica puede plantear es darle paso (*dar passagem*) entre los mundos, desposeyéndolos recíprocamente. Antes de la traducción, por lo tanto, trance; más que pluralismo o sincretismo, multiversalismo y perspectivismo jurídico: herencias y composiciones heterogéneas. Voltar el derecho en el santo significa suspender sus apariciones mayoritarias para pulirlo en la piedra más chiquita, la que más alumbra.

Palabras-clave: antropología del derecho; religiones afrobrasileñas; cosmopolítica; *nomos*; Atlántico negro.

A(o) Tempo
e a tudo que com Ele se (des)faz.

SUMÁRIO

Ingorossi [p. 8]

200. Preceitos e perceptos ou O “corpo fechado” do direito [p. 9]

1. Assentos e assentamentos: jaqueiras, bandeiras, (a)fronteiras

1.1. Quem pode ser dono da morada de deuses? [p. 20]

1.2. “Bandeirantes de Tempo” [p. 36]

1.3. A ventura da Roça do Ventura ou A “lavra” do direito [p. 78]

2. Posses e possessões: propriedades, impropriedades, recipropriedades

2.1. “Orixá quer terra!” [p. 120]

2.2. Oyá Gbalé com *animus domini* [p. 159]

2.3. A (i)missão de Santa Bárbara ou A “suspensão” o direito [p. 193]

3. Demandas e despachos: amalás, alvarás, aluvaiás

3.1. Um amalá no STF [p. 235]

3.2. O *habeas corpus* de Tranca-Ruas [p. 272]

3.3. Entre *eguns* e *de cujus* ou A “herança” do direito [p. 295]

201. Doutores e doutores ou A escola (de direito) virada no santo [p. 346]

Referências [p. 350]

Ingorossi

Dou boa noite, pra quem é de boa noite.

Dou bom dia, pra quem é de bom dia.

Abênção!

Abença Nzambi. Abença Inkisse e Orixá, nas águas confluentes da nação.

Abença caboclo, marujo, boiadeiro. Abença exu e pombagira. Abença dos malandros. Abênção dos catiços, dos encantados de todas as linhas (cruzadas).

Abençã Tata Ubaldino Bomfim, pai, amigo e mestre. Co-autor desta tese.

Abença minha mãe Virgínia (e da sua Janaína), meu pai Carlos (e de Oxóssi), minha irmã Mimis (e de sua Iemanjá), meu irmão Térís (e de Oxóssi, de novo, com Vunji).

Abença minha madrinha Zeni (e da sua Oxum).

Abença minha vó Maricota (e de pai Malaquias).

Abença Mãe Nilce Naira, Mam'etu Luijidi, Mãe Dalzira Iyágunã, Mãe Baiana de Oyá, Mãe Néia, Mãe Marina Tunirê, Mãe Katule, Mãe Marli de Ogun Mejirê, Ekedy Heliana Hemetério, Egbomi Amanda Tundji, Cida de Iansã, Oluwô Jimmy Rivera, Ogã Jorge de Omulú (*in memoriam*). Essas páginas são feitura de vocês. Quando muito, dei passagem ao que me ensinaram. *Malême* naquilo em que eu não estive à altura das lições.

Abença pra quem é da bênção! Pra quem não é da bênção, minha gratidão.

Agradeço à Vera, orientadora e muito mais. O jogo, como sempre, estava certo: Oyá nos colocou num mesmo caminho, abrindo e navegando. In Vera, veritas!

Agradeço à banca da qualificação e da defesa, pela generosidade do diálogo e das contribuições. Professoras(es) Ciméa, Angela, Bethânia, Nodari, Uã (que também é da bênção, makuyú!) e Rufino (moforibulá!), vocês me afetaram e à escrita, feiticeiramente.

Agradeço às muitas(os) irmãs(ãos) e amigas(os) cujas fiações agitam anansecamente o texto da vida e a vida do texto. A aranha vive do que tece e texta.

Agradeço aos enredos e ao que eles nos fazem fazer. A tese é, antes de tudo, uma amarração de amarrações. Ela come junto com a Gika e a Mari, água e lama de moldar e dissolver cada capítulo; com o Mau, ele mesmos *nomos* de terra e de rio; com o Lelê e a Julita, LABÁrbaras flecha e horizonte de mirar; com o Léo, convocando igbás, Legbás, linhas de fuga e de Nazca no quilombo da Goméia; com Lili, Fer, Danu e Grego, em nosso no(r)madismo pelo Atlântico (e pelo Pacífico) negro; com Lauritcha (e Bebel), portadora do espelho que soube espelhar com arte, a capa. Vocês são nsaba que só o Tempo dá.

Salve Ele! Nzara!

200. Preceitos e perceptos ou O “corpo fechado” do direito

Esta é e não é uma tese sobre o(s) direito(s) do povo de terreiro. Ao menos não o é nas acepções vernaculares que a expressão tenderia a evocar, pois não trato aqui de postular doutrinariamente a garantia de direitos previstos para, sonegados dos(as) ou reivindicados pelos(as) afro-religiosos(as), muito embora eu esteja convencido da urgência de investidas teórico-práticas nessa direção e nelas engajado política, acadêmica e comunitariamente. Tampouco empreendo uma especulação mais ou menos fidedigna sobre as representações “jurídicas” que povoam o candomblé. É certo que esses temas atravessam o texto, na medida em que as experiências do racismo, da colonialidade, da subalternização, da criminalização, da mobilização, da contestação, da “amarração” cosmopolítica e da (in)justiça ganham destaque na história de vida de mães, pais e filhas(os)-de-santo. Histórias, como elas(es) bem apresentam, plenas de *demandas*¹.

Sem ignorar essas demandas (uma forma particular de descrever e administrar conflitos e disputas), chamo atenção para algo menos ostensivo, uma pedrinha mais miúda, mas que não deixa de alumiar bastante coisa, uma mitologia “menor” do cotidiano, uma jurisprudência² do terreiro, isto é, para o modo como o “direito” (com ‘d’ minúsculo e entre aspas), dia a dia, é *feito no e pelo santo*³. Tenho razões para, pelos preceitos da *lei do santo*⁴ manter em suspenso, sob suspeita ou “entre aspas”⁵ o *Direito* com ‘d’ maiúsculo (aquela autodescrição em geral grandiloquente dos/as juristas), numa tentativa de minoração, de situá-lo como (mais) um saber local. Trata-se de apostar no contato com e no contágio por imaginações, existências e linguagens “menores”, como as do povo de

¹ “Demanda” é um termo corrente no candomblé e na umbanda para descrever confrontos mágicos, conflitos que agenciam forças não humanas, guerras de feitiços, como discorro no capítulo 3. Os termos em itálico remetem a categorias nativas do povo-de-santo.

² Reporto-me, aqui, à declaração de Viveiros de Castro (2018, p. 46), que, guardadas as proporções, bem se poderia repetir aos terreiros: “a ontologia indígena é essencialmente jurisprudencial, não um código normativo”.

³ “Fazer santo” é outra forma de referir-se, no candomblé, ao processo de iniciar-se. “Raspar” também é uma expressão comum, haja vista que a feitura de santo implica, na maior parte das vezes, na “raspagem” da cabeça do(a) iniciado(a).

⁴ “Lei do santo” ou “lei do santé” são conceitos nativos do candomblé que aludem ao conjunto de regras, normas, deveres e interdições de iniciados(as) de diversos graus. *Preceitos e obrigações* de santo fazem parte desse léxico normativo.

⁵ Num brilhante ensaio sobre as armadilhas da formação dos regimes internacionais de direitos intelectuais sobre conhecimentos tradicionais, Manuela Carneiro da Cunha analisou como imaginações concorrentes ao redor do conceito de *cultura* (com e sem aspas) opõem *xamãs* e *pajés* a empresas multinacionais e escritórios de advocacia, concluindo, entre outras coisas, que as pessoas “tendem a viver ao mesmo tempo na ‘cultura’ e na cultura” (2009, p. 359), nelas movimentando-se sem solução linguística de continuidade. A questão de saber como isso é possível ou como isso se dá, agarro como minha, ressituo-a: como fazemos, e, particularmente, como faz o povo de santo, mas também os juristas, para viver, simultaneamente, no “direito” e no direito?

terreiro, para a minoração do próprio direito. Como salientam Deleuze e Guattari, “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz numa língua maior” (1977, p. 25). Sem naturalizar essas posições, aposto, contudo, na desterritorialização que o mundo afro-atlântico promove ou faz funcionar dentro de um *nomos* mais telúrico (o *nomos* da terra em que se assenta a ordem colonial) ou, noutras palavras, creio que a presença-ressonância das existências “minoritárias” do axé no *corpus* normativo estatal tem como efeito a emergência de um modo “menor” do direito, não precisamente um outro direito, mas aparição de seus próprios devires nômades.

Assim, eludindo os influxos do pluralismo jurídico, não busco descrever convenções vigentes entre os “outros” (“outros” esses entre os quais, desde logo, anuncio-me incluso, o que sem dúvida põe à pesquisa potencialidades e desafios próprios) ou interrogar a vitalidade/validade de códigos paralelos ao estatal (minha ressalva é sobretudo com as noções de *código* e de *paralelismo*, pois ousou dizer que o *nomos* do axé é uma experiência menos sistemática e menos autocentrada do que a que os próprios “pluralistas” desejariam encontrar), mas antes *manifestar*, isto é, *dar passagem*, ao menos na textura/tessitura da escrita, a agências, performances, afetos, perceptos, multiplicidades, espíritos, orixás, voduns, inquices, nações e entidades que inscrevem co(i)nstituições, jurisdi(c)ções e (des)possessões em cosmos, corpos e coisas. Mais que pluralismos ou sincretismos, portanto, talvez pluriversalismos ou perspectivismos jurídicos⁶. *Milongas* jurídicas, eu diria, tomando como conceitos (no conceito pleno de “conceito”) as categorias que irrompem no e se impõem ao trabalho de campo.

A milonga do(s) direito(s) é e não é mistura, ela é um enredo que se processa sob a lógica da contra-mestiçagem, uma co-existência, co-participação e co-constituição de realidades. Se preferirmos a gramática coveriana, entre dois *nomoi*, dois mundos normativos (Cover, 1983) e suas narrativas. Porventura, aquilo a que me propus, neste trabalho, não é muito, é contar ca(o)sos – histórias de *caos*, se lidas com os olhos do povo do direito; *causos*, se lidos com os olhos do povo de terreiro. Em todo caso (ou caos),

⁶ Argumento, ao lado de Simas e Rufino, que a apreensão dos modos de existência distintos da matriz moderna da religião – com a noção de “sincretismo” – e do direito – com a noção de “pluralismo” – são mais projeções coloniais, que se valem da linguagem culturalista, do que descrições fidedignas do que *fazem ou entendem os outros*: “A noção de sincretismo vinculada à ideia de um arranjo entre referenciais culturais distintos, em que os mesmos são colocados em justaposição com um determinado fim tático, é redimensionada quando mirada a partir das miudezas presentes nas práticas cotidianas. O que se percebe no pluriversalismo das manifestações codificadas nas bandas de cá que se apropriam a simbologia do santo católico é um amplo repertório de práticas cosmopolitas, híbridas, ambivalentes e inacabadas. Essas inúmeras reinvenções pincelam referenciais culturais distintos para produzir outra coisa não possível de ser totalizada em um único termo.” (2018, p. 68)

casos bons para se pensar, se lidos com os olhos da antropologia, isto é, experiências produtoras de sentido, de territórios existenciais e de mundos pela via do contágio ontológico, da conectividade, da caosmose⁷: algo aquém e além de uma síntese dos termos, um gesto encruzilhado, uma co-estelação ou composição afro-atlântica. É, assumo, num devir nomos|axé, na vi(ra)da nômade do direito que se localiza o interesse destas páginas.

Devires, porém, (pressu)põem diferença, abertura, conexão, transformação. Devires têm que ver não apenas com ductibilidade e contaminação, mas com rizoma, e aí já andamos num campo de minas. Minas-vertedouros tanto quanto minas-armadilhas. Mas também minas-jêje, como as que reestabeleceram o culto dos voduns da Casa Real do Daomé ao lado de uma corte de encantados do Rei Luís de França na ilha que é, hoje, capital do Maranhão e objeto simultâneo da atenção, dos cuidados e dos investimentos de políticas cósmicas – em rituais do axé – e de políticas públicas – em ritos do IPHAN⁸.

Potência, risco e trans(e)tividade caminham, pois, de mãos dadas nesse mapa (nunca decalque⁹) não de pensar um experimento, lockeanamente, ou de experimentar com o pensamento, cartesianamente, mas de “experimentar um pensamento”¹⁰ outro, seguindo a linha (de fuga) de Viveiros de Castro e de (er)radicá-lo, tirá-lo da raiz, radicalizando-o. Assim também, experimentar a (e com a) constituição radical¹¹ e radicada desses mundos normativos, bem como seus potenciais enxertos e enredamentos. O que chamo de *ca(o)sos* são acontecimentos (*événements*) em sentido filosófico forte,

⁷ A esquizoanálise, engajada em “lidar com as modalidades ao mesmo tempo plurais e singularidades de uma auto-alteridade” não poderia proveitosamente abeberar-se das formas multitudinárias de construção da pessoa no candomblé? A relação corporificada filho(a)-orixá-entidades-ancestrais parece falar de *caosmose*: “Eu é um outro, uma multiplicidade de outros, encarnado no cruzamento de componentes de enunciações parciais extravasando por todos os laços a identidade individuada. O cursor da cosmoce não cessa de oscilar entre esses diversos focos enunciativos, não para totalizá-los, sintetizá-los em um eu transcendente, mas para fazer deles, apesar de tudo, um mundo.” (Guattari, 1992, p. 105)

⁸ Refiro-me, pode-se notar, à famosa história da Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, o *Querebentã de Zamadônu* (Ferretti, 2009) sobre o qual mais será dito no Capítulo 4.

⁹ Em Deleuze e Guattari, o mapa é processo rizomático, o decalque é cristalização: “Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre “ao mesmo”. Um mapa é questão de performance, enquanto que o decalque remete sempre a uma presumida ‘competência’”. (Deleuze e Guattari, 2011, p. 30)

¹⁰ “O que toda a experiência de um outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação (Viveiros de Castro, 2018, p. 21-22). Introduzir variações na estrutura da imaginação conceitual do direito é o intuito dessa experiência de um outro pensamento, no caso, o do axé, pois “toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (Viveiros de Castro, 2018, p. 96)

¹¹ “Poder constituinte e Constituição devem ser pensados como um processo, como acontecimentos, isto é, lutas e reivindicações; o tempo dos eventos. (...) Uma Constituição radical deve reter a ideia de potência, de impulso constituinte. (...) É por essa razão que a Constituição e a democracia, enquanto promessa, contêm a radicalidade que abala os horizontes estáveis das nossas expectativas.” (Chueiri, 2013, p. 25-36)

acontecimentos constituintes que ajudam a (con)fabular como e o que poderia (vir a) ser o direito incorporado à cosmopolítica afro-brasileira do axé (ou melhor, esta incorporada no corpo daquele). E mais: os ca(o)sos ou enredos explicitam o que *acontece* quando um mundo normativo é ocupado por outro, quando seres, entes e agências em princípio refutados pelos pressupostos ontológicos do Direito com “d” maiúsculo passam a habitar processos, audiências, julgados e instituições. Quando o axé toma o direito.

Se, com efeito, a cisão entre “Direito” e “direito” tem menos a intenção de fixar dois entes em si que a de realçar registros co-habitantes, a proposta de se deixar conduzir pelos acontecimentos que os fazem falar não é isenta de percalços. Será possível dizer o acontecimento? E, se sim, com que linguagem e em que termos? A inevitabilidade de um texto que diga acontecimentos jurídicos na língua-do-santo é a de se fazer, ele mesmo, acontecimento que oscila entre a constatação e a performance, entre a explicitação e a promessa. Essa oscilação, assumo-a por inteiro¹². Uma das questões que assombram o experimento de pensamento a que esta tese se propõe é, estou ciente, o da linguagem e seu(sua) leitor(a) deve estar avisado(a) de que, malgrado os riscos e dissabores, não vejo outra forma de empreendê-lo sem que a própria linguagem seja colocada em regime de experimentação, a tomar de empréstimo – às vezes um pouco selvagememente – temas, usos, estilos e categorias de tradições distintas, inclusive de tradições disciplinares distintas. Ao longo da pesquisa, foram se apresentando *enredo*, *assentamento* e *viragem* (ou *viração*) como chaves da língua-de-santo para abrir esses acontecimentos sob o signo do devir.

Mas que tipo de devir¹³ é esse que o enredamento nomos|axé agencia? Devires

¹² “Há ao menos duas maneiras de determinar o dizer quanto ao acontecimento. Ao menos duas. Dizer, isso poder querer dizer falar – há uma fala sem voz, há também uma fala sem dizer ou um dizer sem fala? –, enunciar, se referir a, nomear, descrever, dar a saber, informar. De fato, a primeira modalidade ou determinação do dizer é um dizer de saber: dizer o que é. Dizer o acontecimento é também dizer o que chega e tentar dizer o que é presentemente e se passa presente-mente, logo dizer o que é, o que vem, o que chega, o que se passa. É um dizer que é próximo do saber e da informação, do enunciado que diz alguma coisa de alguma coisa. E depois, há um dizer que faz dizendo, um dizer que faz, que opera. (...) E como vocês o sabem (eu não quero lhes dar aula sobre o constativo e o performativo), há uma fala que se chama constativa, que é teórica, que consiste em dizer o que é, a descrever ou a constatar o que é, e há uma fala que se chama performativa e que faz falando. Quando prometo, por exemplo, eu não digo um acontecimento, eu faço o acontecimento por meu engajamento, eu prometo ou eu digo. Eu digo “sim”, comecei por “sim” agora mesmo. O “sim” é performativo. É o exemplo do casamento que se cita sempre quando se fala do performativo: “Tomai-vos por esposo, por esposa X...? – Sim”. O “sim” não diz o acontecimento, faz o acontecimento, constitui o acontecimento. É uma fala-acontecimento, é um dizer-acontecimento.” (Derrida, 2012, pp. 235-236)

¹³ Situo-me, aqui, no plano da antropologia de autores como Viveiros de Castro, um estilo de pensamento que se quer formular “em termos de fluxos orgânicos e de codificações materiais, de multiplicidades sensíveis e de devires-animais, antes que nos termos espectrais de nossa própria antropologia, sufocada por um pavoroso palavrório jurídico-teológico – considere-se a linguagem dos ‘direitos’ e ‘deveres’ de ‘regras’ e ‘princípios’, de ‘categorias erminológicas’ e ‘corporações de parentesco’, de ‘rituais’ e ‘símbolos’ em que é escrita nossa disciplina” (Viveiros de Castro, 2018, p. 41)

sujeito-orixá, devires posse-posseção, devires assentos-assentamentos, devires aluviáas-alvarás, devires exu-advogado, devires Iansã-fundamento, devires Pelintra-contrato, devires Padilha-medida protetiva, devires Xangô-jurisdição, devires amalá-acórdão, devires Azonzú-azimute, devires atinsá-escritura, devires caboclo-sultão, devires egunde *cujus*, devires juremas-juristas, devires pai-de-santo-desembargador, devires gestores-zeladores, devires Ifá-IPHAN, devires afro-brasileiro(a). No *nomos* do axé – jêje, nagô, angola – como procuro reter, o devir é, antes de tudo, um dever, uma *obrigação*, porque o candomblé é, ou também é, um agenciamento maquínico de conexões e alianças. E o *enredo*¹⁴ é um dispositivo performativo-narrativo para relacionar-se com a diferença, para abrir o corpo a ela (literal e metaforicamente), tornar-se parte dela e tomar parte nela.

Será que procedimentos análogos de devir|dever permitem abrir o *corpus* fechado do direito? E em o permitindo, que tipo de posseção se apossa dos institutos possessórios? Que tipos de demandas mágicas são despachadas em demandas jurídicas? Quando os orixás, inquices e voduns, ou mesmo os espíritos e entidades se manifestam no corpo de seus(suas) filhos(as), diz-se daqueles que *passam* por estes e destes que *dão passagem* àqueles. O direito também faz passagem (Latour, 2019a) e suas sinuosidades abrem caminhos insuspeitos. Assim como o candomblé tem seus *eguns*, o direito tem seus mortos a cultivar, de doutrinadores a *de cujus* inventariados, re-citados em sentenças e acórdãos, orikis jurídicos, poemas de louvação em nota de rodapé. Também o direito está ancestralmente enredado em sua posicionalidade específica no Atlântico negro, numa formação em que fantasmas europeus falam alto e demandam presentes e precedentes, vias particulares de cultivar o tempo e as heranças: *hauntologie* (espectrologia)¹⁵.

Como não poderia deixar de ser, o próprio autor está implicado (enredado) em devires que põem em jogo e em cheque a presença da e a pertença a essa modernidade que se materializa como manuscrito: o devir antropólogo-nativo, de um lado, e o devir jurista-macumbeiro, de outro. Tratam-se de dilemas da autoantropologia que tornam a

¹⁴ “Ter enredo é ter uma relação; ou melhor, um complexo de relações. Essa relação pode se dar de inúmeras maneiras e em diferentes planos — pois um enredo pode dizer respeito tanto a relações entre orixás quanto a relações entre seres humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações acontecem em planos de existência diversos — o que, no caso dos orixás, tanto tem a ver com os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas, quanto com os orixás “individuais”, que devem sua existência, salvo raras exceções, à feitura de algum filho ou filha de santo.” (Flaksman, 2017, p. 159-160)

¹⁵ Segundo Derrida, há algo – no mundo e no mundo dos conceitos – que não está nem vivo nem morto, nem presente nem ausente, mas que se *espectraliza*. Para pensá-lo é que serve a espectrologia: “It does not belong to ontology, to the discourse on the Being of beings, or to the essence of life or death. It requires, then, what we call, to save time and space rather than just to make up a word, hauntology. We will take this category to be irreducible, and first of all to everything it makes possible: ontology, theology, positive or negative onto-theology.” (Derrida, 2006, p. 63)

pautar o “estar em casa”, nas muitas casas que habitamos simultaneamente, e cujo fiel da balança só pode ser o ponto de chegada, o que se escreve afinal, e não o de partida (Strathern, 2017). Na plurívoca expressão de Simas e Rufino (2018), o caminho do pesquisador-cambono. *Cambono* fala da pessoa que acompanha, secunda divindades e entidades quando em terra e, por vezes, ajuda na sua interpretação e tradução, desempenhando um papel de mediador dia- e onto-lógico. Pode ajudar também na feitura dos trabalhos, de maneira que o cambono não é um observador passivo, ele age. Seu próprio corpo é convocado e engajado nos agenciamentos de saber-viver que fazem terreiro, que terreirizam. Como sugerem Simas e Rufino (2018: 36), “a gira se firma a partir de muitas lógicas e o pesquisador cambono deve estar de corpo aberto para afetar-se por algumas que lhe cruzarão”. Ser afetada(o) é preceito etnográfico tanto quanto cosmopolítico e, em ambos os campos, o que o trabalho de campo preceitua é justamente participar e fazer jus ao *feitiço* que ameaça a própria pesquisa, mas que é também a substância básica de seu encantamento: “quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer” (Favret-Saada, 2005, p. 106).

Não posso seguir nessa direção deixando intocada a imagem e o lugar da autoria, isto é, sem fazer notar e des-fiar as condições de produção da própria pesquisa, atravessada, a seu modo, pelos afectos que também interpelaram a tantos(as) outros(as)¹⁶. Em certa medida, o presente texto deriva (nas duas conotações da palavra) das injunções ou enredos de minha própria trajetória entre nomos e axé. Aos dezesseis anos de idade (nos idos de 2004) ingressei no candomblé, através de relações familiares e de amizade cultivadas por minha avó materna (esta última já umbandista desde antes meu nascimento), a qual desenvolvia em parte sua religiosidade ao lado da irmã de sangue de meu atual pai-de-santo e, em certas ocasiões, em parceria com ele (uma aliança e afinidade entre humanos, mas também entre as entidades com as quais ambos “trabalhavam”). Desde então, mesmo residindo em Curitiba, meus finais de semana, feriados e algumas estadias mais longas, como férias, seriam marcados por viagens a São Paulo para participar das atividades (“funções”) do Abassá de Xango e Caboclo Sultão.

¹⁶ A condição de pesquisador(a)-iniciado(a) não é estranha à antropologia das religiões afro-brasileiras. Nelas, “o incentivo para que o antropólogo se torne um membro do grupo, atuando nos quadros organizacionais e religiosos dos terreiros, tem sido frequente desde os primeiros trabalhos de campo nessa área” (Silva, 2006, p. 89).

Aos dezessete anos de idade (nos idos de 2005) passei no vestibular para a graduação em direito na Universidade Federal do Paraná, adentrando, em 2006, um universo para mim então tão cheio de novidades quanto o do candomblé. Entre ritos (processuais), despachos (judiciais) e atos (institucionais), desde sempre me espantaram as homologias entre direito e santo e a dimensão litúrgico-mitológica do fazer jurídico e das práticas burocráticas (o épico por trás de cada constituição e a escritura por trás de cada decálogo, diria Cover). Sinto ter sido no trânsito faculdade|terreiro que os primeiros movimentos de simetrização e equívocidade da tese começaram a dar sinal de vida.

Esse estranhamento primeiro é um pouco o terreno sobre o qual também a antropologia foi me interpelando enquanto atitude, antes de mais nada, e apenas mais tarde como ofício e campo, desde as tímidas incursões na biblioteca do *campus* Reitoria da UFPR (onde estão as obras do curso) até a (an)coragem de matricular-me formalmente em disciplinas de outro setor e de participar de congressos da área. Para minha sorte, fui perdoado de muitos dos absurdos (não de todos) que certamente ventilei nesses contatos inaugurais e guardei deles mais os gestos de generosidade e incentivo que recebi.

Tais iniciações concomitantes levariam ao enlace tentativo – para não dizer temerário – de uma monografia de conclusão de curso que me ocorreu num sonho. Despertei certa manhã com uma insistente *zuela* de Xangô na cabeça. A cantiga me acompanhou até que eu me desse conta de que ele, Xangô e sua justiça, eram os temas que eu com certa angústia buscava para o projeto, cujo resultado hoje leio como um esforço de narrar meu próprio enredo com dois mundos (marcadamente) normativos como um possível enredo *entre eles*. Como, jocosa e argutamente, certa vez me provocou meu próprio *zelador* de santo, Pai Ubaldino Bomfim (Tata Loango), torcendo categorias do espiritismo dito de “mesa branca”, intuo possivelmente estar já naquele tempo e agora de novo a servir como “médium de transporte”: meio de transmissão e trans-versalização ou ponto de interseção, passagem e fluxo entre modos e sentidos de dois domínios que, em determinados momentos, podem se atravessar e se dobrar um sobre o outro. Sem jamais me fazer sentir um estrangeiro, meu pai-de-santo me lembrava que os mundos são múltiplos e que o candomblé é uma filosofia ou uma arte de “saber pisar” em cada um deles, com a diplomacia cosmopolítica (Anjos, 2006) que (en)cruzar fronteiras exige.

Também arte e filosofia ou nem arte nem filosofia, o direito e a antropologia convidam e podem ser convidados a pisar ou a pensar por mais do que interpretações, analogias, silogismos e subsunções: “a arte não pensa menos que a filosofia, mas pensa por afectos e perceptos”. (Deleuze e Guattari, 1992, p. 88). Eis um *preceito* da pesquisa:

estar aberta a afectos e perceptos, para, com algum sucesso, amplificar e multiplicar os mundos. Essa amplificação e multiplicação evidenciem não a transparência, mas o descompasso, o equívoco, o desencontro de perspectivas na aparente confluência nominal, a “alteridade referencial entre conceitos homônimos” (Viveiros de Castro, 2018, p 87). Para além do léxico, não há equivalência entre o *preceito de direito* e o *preceito de santo*. Conquanto ambos derivem de tradições e imponham interdições (*vedações* no caso do primeiro e *quizilas*, do segundo), o primeiro as dispõe sobre um fundo de autoimaginado encerramento sistêmico, ao passo que o segundo se articula por um enredamento êmico¹⁷.

Preocupado o “Direito” com movimentos de distinção exclusiva, representam seus sacerdotes a dinâmica das fronteiras como “molduras” na linguagem kelseniana; como “normas de reconhecimento”, à la Hart; como “integridade”, seguindo a teorização de Dworkin ou como *autopoiesis*, na versão luhmaniana, corpos mais ou menos fechados em sua homeostase e genealogia endógenas. Contra o *corpus fechado* do direito, que rejeita as passagens e os fluxos numa mimese das territorializações soberanas, o *corpo fechado* pelo axé é outra coisa: não restrito a si mesmo, ele abre caminho para o que passa, conecta e transforma, regulando as trocas para afastar o que mortifica e fazer circular o que vivifica, axé, ancestrais, deuses. É por isso que o corpo fechado “no santo” não rechaça o santo, antes *vira* nele. A “virada” ou a “viragem” (quicá, “viração”) é expressão que nasce na equivocidade das traduções afro-indígenas da transformação. É a essa porosidade dos corpos humanos e não-humanos, a essa associação, que se deve a passagem de jaqueiras em (a)fronteiras, de desapropriações em desposseções, de tribunais em terreiros, permitindo vias de mão dupla pelas quais nomos e axé se per-fazem.

Assentado que está o *nomos* do axé num fundamento oceânico, transatlântico – simultaneamente *nomos okúnico* (ou *nomos-kalunga*) e *nomos telúrico* (ou *nomos da terra*) – funciona promovendo relações com *eguns*¹⁸, com odus, com orixás, com caboclos e espíritos, com famílias-de-santo e com outras *nações*, sobretudo as nações “africanas” e a “brasileira”. Sua prática incorporada e sua filosofia política¹⁹ ressoam mais em

¹⁷ Os construtos êmicos – derivação de *fonêmico* – são as descrições e sentidos dados dentro dos esquemas conceituais significativos para os membros do grupo em estudo (Lett, 1996).

¹⁸ Eguns são ancestrais cultuados de maneira sistemática pela coletividade em diversos pontos do Atlântico negro (Cuba, Brasil, Nigéria). Os variados estados de “egun” podem ser entendidos como modos de existência assumidos por alguns indivíduos humanos depois da “morte” de seus corpos físicos. Através de um conjunto demorado e minucioso de procedimentos e rituais, essas agências ganham a faculdade de manifestar-se novamente no mundo visível (ayê), materializando-se sob roupas e paramentos específicas e convivendo de maneira bastante regulada com os(as) “videntes”.

¹⁹ Incorporo o argumento de Anjos “de que existe uma filosofia política bem demarcada no terreiro afro-brasileiro que constrói uma modalidade própria de jogos com as diferenças. (...) o modo como na religiosidade afro-brasileira se trabalha a diferença e a identidade fornece um esquema de respostas ao

feituras que em molduras, em *sacudimentos curativos* (de fantasmas e *carregos*²⁰ coloniais) que em estabelecimentos normativos. Se o direito é, entre outras tantas coisas, “uma forma específica de imaginar a realidade” (Geertz, 2013: 186), as mitologias jurídicas²¹ compõem o vasto repertório de uma metafísica branca (Derrida, 1991) que requer ser sacudida, chacoalhada. Será possível “virar no santo” esse estilo jurídico de pensamento? Talvez isso nos reclame “profanações”, no sentido que Agamben confere ao termo, a restituição do direito da esfera do sagrado ao uso humano²² e é estranho pensar que uma sacralidade possa ser o veículo para dessacralizar outra. Menos pelo bandeirantismo que pelo no(r)madismo, menos pela hermenêutica que pelo xamanismo é que se almeja profanar o direito, rasurar, riscar *curas*²³ em seu *corpus* fechado.

Para tanto, as páginas que seguem estão dispostas em três capítulos, narrações e amarrações provisórias de *nomos* e *axé*. Se todo o (re)corte é necessário e arbitrário, optamos por fazê-lo a partir dos enredos vividos e colhidos no trabalho de campo ao longo dos anos de 2015 a 2020, informados como estão por minha própria inserção ou inscrição prévia no *candomblé*: na observação participante em um terreiro de nação angola em São Paulo, neste período trasladado a Curitiba; no acompanhamento de processos judiciais de distintas naturezas – desapropriações, ações constitucionais, reivindicatórias, anulatórias, possessórias, inventários, ações civis públicas, recursos extraordinários; na leitura de autos administrativos de tombamento e registro municipal, estadual e federal; além de

racismo que é tão multiculturalista quanto multinaturalista. Pedras com perspectivas. Animais e vegetais sacralizados. Santidades que se alternam. Raças que percorrem outras raças. Esse é o mundo dos terreiros.” (Anjos, 2006, pp. 118-119)

²⁰ Os *ejós* ou “carregos” são conjuntos de elementos restantes de determinados ritos - como ebós, limpezas e *sacudimentos* - e considerados nocivos por estarem “carregados” daquilo que foi retirado da pessoa. Em certo sentido, a ideia de que alguém está “carregado” e precisa de um “descarrego” tem aí sua origem.

²¹ “A legal tradition is hence part and parcel of a complex normative world. The tradition includes not only a corpus juris, but also a language and a mythos - narratives in which the corpus juris is located by those whose wills act upon it. These myths establish the paradigms for behavior. They build relations between the normative and the material universe, between the constraints of reality and the demands of an ethic. These myths establish a repertoire of moves - a lexicon of normative action - that may be combined into meaningful patterns culled from the meaningful patterns of the past. The normative meaning that has inhered in the patterns of the past will be found in the history of ordinary legal doctrine at work in mundane affairs; in utopian and messianic yearnings, imaginary shapes given to a less resistant reality; in apologies for power, and privilege and in the critiques that may be leveled at the justificatory enterprises of law.” (Cover, 1983, p. 9)

²² “A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.” (Agamben, 2007, p. 60-61)

²³ As *curas* são pequenos cortes abertos, a navalha, em alguns pontos do corpo do(a) iniciando(a).

entrevistas com sacerdotes/isas negros/as e da análise de materiais esparsos, como postagens em redes sociais (em perfis de lideranças religiosas, grupos de pesquisa e entidades ligadas às organizações políticas dos terreiros), em plataformas digitais (*blogs* e sites alimentados pelo povo de terreiro) e em atos, protestos, eventos, cursos e debates como os promovidos pelo Fórum Paranaense das Religiões de Matrizes Africanas - FPRMA e pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO.

Neste ponto é preciso repisar: o caminho de minha participação observante no terreiro não começa como um caminho de pesquisa, mas de vida. Foi apenas em 2015 que tomei a decisão, após autorização de Pai Ubaldino, de passar a acompanhar e registrar mais sistematicamente as interações com humanos e com não humanos de minha casa e família de santo. No mesmo ano, ao auxiliar na organização do III Encontro Paranaense das Religiões de Matrizes Africanas e Aids, realizado em Matinhos (PR) pelo Fórum Paranaense das Religiões de Matriz Africana (FPRMA) e pela Secretaria de Estado da Saúde (SESA) do Paraná, dei-me conta da necessidade de significar também minha participação nesse coletivo como uma entrada no campo, particularmente rica para pensar sobre os modos como pressupostos cosmológicos e estratégias políticas do povo de terreiro se combinam em dinâmicas cosmopolíticas. Esse viés da pesquisa foi reforçado pelo convite, recebido também em 2015, para ingressar na Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, com a qual entrei em contato numa oficina realizada pelo Ilê Axé Opo Omin, na cidade de Londrina (PR). A partir do treinamento do qual participei, no início de 2016, e de minha consequente *filiação* à RENAFRO, pude conduzir um conjunto de diálogos mais amplo, do qual a pesquisa também em muito se beneficiou.

Após solicitá-lo, obtive acesso integral a seis dos onze processos de tombamento federal de terreiros já conclusos, junto ao setor de arquivo do próprio IPHAN (Casa Branca do Engenho Velho, Casa das Minas, Seja Hunde, Sítio de Pai Adão, Tumba Junsara e Ilê Omo Agboulá). Igualmente, o CONDEPHAT, órgão de patrimônio do Estado de São Paulo, forneceu-me os arquivos digitais do processo do Aché Ile Obá, primeiro templo afro-brasileiro tombado pelo órgão. Já os processos judiciais que analiso foram acessados nos sistemas dos respectivos tribunais de justiça e tomei ciência deles por distintas vias: a partir de pesquisas anteriores (é o caso do RE 494601 e do registro do Bará do Mercado); de sugestões e indicações de colegas pesquisadores(as) com quem debati os materiais da pesquisa (é o caso da ação popular ajuizada pelo Terreiro de Santa Bárbara); de situações concretas que me foram apresentadas nos eventos de lançamento da obra *Direitos dos Povos de Terreiro*, desde 2018 (é o caso do processo de Mãe Stella

de Oxóssi e da Ação Civil Pública sobre os alvarás de funcionamento de terreiros, em Florianópolis, entre outros) ou de consultas submetidas pelos próprios terreiros aos coletivos políticos (é o caso da Cabana de Preto-Velho e do pedido de registro dos Irokos da Praça Tiradentes etc.). Apenas trabalhei, na pesquisa, com os materiais públicos ou que, não estando públicos, foram objeto de autorização para estudo pelos(as) envolvidos(as) e para reprodução parcial com fins estritamente acadêmicos. Em alguns casos, a pedido das casas, modifiquei ou abreviei nomes de templos e pessoas. Esse acervo que é fruto de enredos pessoais (profissionais, acadêmicos, afetivos e de santo) é também o que possibilita e condiciona o desdobrar dos enredos teóricos da tese.

Os enredos figuram desde o título, então, porque conectam ontologias e práticas do candomblé destinadas a fazer os e a zelar dos santos (uma “natureza-cultura” de “não-modernos”) e imaginações e procedimentos das instituições (uma “natureza-cultura” de “modernos”), responsáveis por fazer e zelar de patrimônios e normas. Esses enredos (melhor do que os romances e as novelas) conjugam em conjunto os registros majoritários e minoritários de *nomos* e *axé*, permitindo sua simetrização (Latour, 2019a) mas, sobretudo, potencializando equivocidades e acenando para a “fabricação do direito” (Latour, 2019b) – de *fabric*, sua malha, sua tessitura, textura, trama – mais na teia de Anansi, a aranha²⁴ historiadora dos ashanti, do que nos fios de Ariadne. Esta, enfim, não é uma trama sobre os segredos da feitura de santo, mas sobre os da feitura do direito.



Fig. 1 – O autor (eu) saudando Maria Padilha, no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, em 2005. (Foto do acervo do terreiro)



Fig. 2 – O autor (eu) ajudando na amarração dos *ojás*, nas colunas na Faculdade de Direito da UFPR, em ato realizado em janeiro de 2020. (Foto de Alisson Gonçalves)

²⁴ Deixo que a aranha fale por si: “The lines of my web, to the contrary, are themselves spun from materials exuded from my own body and are laid down as I move about. You could even say that they are an extension of my very being as it trails into the environment – they comprise, if you will, my “wideware”. They are the lines along which I live and conduct my perception and action in the world.” (Ingold, 2008 p. 210-211).

1. Assentos e assentamentos: jaqueiras, bandeiras, (a)fronteiras

*“Que noite mais funda calunga
No porão de um navio negreiro
(...)*

*Do ventre escuro de um porão
Vou baixar o seu terreiro
Epa raio, machado, trovão
Epa justiça de guerreiro!”*

(Robertos Mendes e Capinam, “Yá Yá Massemba”)

1.1. Quem pode ser dono da morada de deuses?

“Orixás em risco”. Essa era a chamada que se lia na edição de 04.08.1982 da Revista Veja, em matéria que alertava para a investida da “especulação imobiliária” sobre um dos mais tradicionais terreiros de Salvador: a Casa Branca do Engenho Velho, ou, em sua denominação iorubá, o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. No subtítulo, “Candomblé pode perder sua meca nacional”, antevia-se um ca(o)so digno dos romances de Jorge Amado (ele mesmo um dos filhos-de-santo da casa que engrossava os protestos ao prefeito Renan Baleeiro). A reportagem assim resumia o que designava de um “enredo jurídico”:

A ameaça de uma operação imobiliária envolvendo a Casa Branca do Engenho Velho, o mais antigo terreiro de candomblé do Brasil, gerou em Salvador um alvoroço de calibre suficiente para figurar nos mais movimentados enredos dos livros de Jorge Amado. (...) A questão começou na semana passada, com o anúncio de que a área ocupada pela Casa Branca, com 6.000 metros quadrados e avaliada entre 30 e 40 milhões de cruzeiros, seria ocupada por um conjunto de grandes prédios. Ao mesmo tempo, Hermógenes Príncipe [de Oliveira], um rico proprietário de imóveis em Salvador, atualmente radicado no Rio de Janeiro, passou a reivindicar a propriedade da área, por direito de herança, alegação que seu advogado afirma poder provar com documentos que, até sexta-feira passada, não sido apresentados. A questão irá para a Justiça e, a seu favor, os responsáveis pelo terreiro invocam seus dois séculos de funcionamento no mesmo local. (...) Enquanto isso, Mãe Teté, a babalorixá (*sic*) da Casa Branca, invoca Oxóssi, o “Rei da Mata”, para que ele impeça a construção de um edifício no seu templo. (p. 29 do Processo IPHAN/BR 1.067-T-82)

Uma disputa *sui generis*, diriam os juristas, que opunha os herdeiros da “princesa Yá-Nassô, sacerdotisa da corte de Alafin, uma cidade da costa africana”²⁵ e um herdeiro de latifundiários da família “Príncipe” em torno de posses e propriedades, numa das mais antigas cidades da costa brasileira. Hermógenes de Oliveira já havia, inclusive, autorizado

²⁵ Trata-se da cidade-reino de Oyó na atual Nigéria, governada por Xangô (ou um de seus avatares/descendentes históricos), provavelmente na primeira metade do século XIX (Tavares, 2008).

a construção de um posto de gasolina em área até então utilizada como a “Praça de Oxum”. Enquanto “a especulação imobiliária parece não temer os orixás”, aduzia o Jornal A Tarde de 22.07.82, os filhos e filhas da Casa Branca temiam “a remoção dos deuses do local onde foram implantados pelos africanos”. De costa a costa, heranças e linhagens distintas entremeavam as várias margens da “estrutura rizomórfica e fractal da formação transcultural e internacional” do Atlântico negro (Gilroy, 2001, p. 38), confrontando e reposicionando percepções sobre parentescos, direitos e patrimônios.

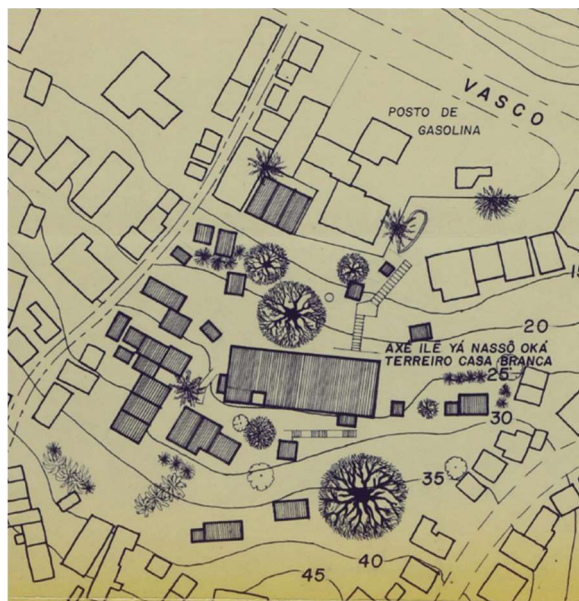


Fig. 1 – Planta baixa²⁶ do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, com indicação do entorno edificado (à direita se nota o Posto de Gasolina que tomou a “Praça de Oxum”). Fonte: Processo 1.067-T-82 (IPHAN/BR)

As notícias que faziam alarde nos jornais tomavam ainda outro vulto inseridas à fl. 29 dos autos n. 1.067-T-82 SPHAN/DTC²⁷ que tramitavam no Ministério da Educação e Cultura. Neles, não era só Oxóssi, o “Rei da Mata”, que a comunidade da Casa Branca invocava, mas também um conjunto de institutos legais, em petição muito bem fundamentada, contendo abaixo-assinado anexo. Aberto em 27 de agosto daquele ano, o processo administrativo demandava ao Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional o tombamento do terreiro como patrimônio cultural brasileiro, nos termos do

²⁶ Embora representável por uma “planta”, cabe aqui, desde logo, a advertência de Sodré sobre o espaço dos terreiros: “Deste modo, embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” - uma zona de interseção entre o invisível (orun) e o visível (aiê) - habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos.” (Sodré, 1988, p. 72)

²⁷ O processo conta com um volume principal de 236 páginas e um anexo de 6 páginas, além de plantas e fotografias. Tive acesso a uma versão digitalizada disponibilizada pelo setor de arquivo do IPHAN.

Decreto-Lei 25/37 e, também, a desapropriação da área disputada pelo Município de Salvador, seguida de sua concessão para a associação religiosa. Em resposta à provocação da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho²⁸, o Sr. Ary Guimarães, então Diretor da 5ª Regional do SPHAN/Fundação Nacional Pro Memória em Salvador, remeteria, por ofício, vasta documentação com “proposta de tombamento da área do Terreiro da Casa Branca” à chefia do órgão, no Rio de Janeiro. O desfecho da história se notorizou tanto entre o povo-de-santo quanto entre antropólogos(as) e estudiosos(as) do patrimônio: o *Ilê Aê Iyá Nassô Oká* se tornaria, por decisão nada consensual do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, tomada em 31/05/84, o primeiro terreiro tombado do Brasil, abrindo precedente para os demais²⁹.

Não faltam análises sobre o tombamento da Casa Branca (Oliveira, 2005; Dourado, 2011), a partir de diversas perspectivas. Entre elas, destaco a do próprio relator do processo, o antropólogo Gilberto Velho, conforme ele a redigiria anos depois:

É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. Havia um verdadeiro choque de opiniões que não se limitava internamente ao Conselho da SPHAN. Importantes veículos da imprensa da Bahia manifestaram-se contra o tombamento que foi acusado, com maior ou menor sutileza, de demagógico. (...) O caso do tombamento de Casa Branca poderia ser analisado como um drama social nos termos de Victor Turner (1974). Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional, viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros. (Velho, 2006, p. 239)

A leitura que gostaria de agregar, contudo, às interpretações que enfatizam o giro de paradigma no SPHAN ou os embates e as redes de relações mobilizadas pelo povo de

²⁸ Acredito ser útil pontuar, de saída, algumas características dessa configuração terreiro-associação que tornou possível, no caso da Casa Branca, a articulação candomblé-patrimônio. A tendência de “legalizar”, como muitas vezes se diz, ou organizar casas de santo como instituições civis não é recente, mas pressupõe um primeiro corte entre os perfis dessas comunidades. Afinal, “a obtenção de um CNPJ exige certo domínio dos códigos e dos procedimentos burocráticos por parte dos sacerdotes” e uma “inserção do terreiro no idioma jurídico/burocrático do Estado, através da constituição de uma diretoria e de um estatuto” (Evangelista, 2015, p. 76) nem sempre acessíveis ou compatíveis com a lógica da hierarquia religiosa, podendo gerar vários conflitos de liderança. “Tirar um CNPJ”, se garante entradas nas políticas públicas, como as de patrimônio, passa por ritos às vezes tão lentos ou onerosos como a própria iniciação no axé.

²⁹ Atualmente, contabilizam-se onze terreiros tombados em nível federal: um no Maranhão, um em Pernambuco e nove na Bahia.

santo (que incluem procedimentos inusitados como uma “iniciação” do secretário de cultura em uma visita técnica ao terreiro³⁰) diz respeito à eficácia daquilo que o Sr. Antonio Agnelo Pereira, presidente da entidade civil da Casa Branca, mencionava em sua manifestação ao prefeito de Salvador como o “axé plantado” naquele local. Dito de outro modo, interessa-me explicitar de que maneira os axés plantados em terreiros como a Casa Branca foram, pelas vias de contato que os tombamentos abriram, trans-plantados para as instituições públicas e o que acontece quando esses entes e agentes não-humanos – como ancestrais, espíritos e divindades – passam a co-habitar processos, discursos e práticas oficiais, povoando a imaginação jurídica mesmo contra seus pressupostos ontológicos.

Gilberto Velho, rememorando o processo da Casa Branca, reforçaria anos depois que “do ponto de vista dessas pessoas o que importava era a sacralidade do terreno, o seu ‘axé’” (2006, p. 237). Esse axé, que é princípio organizador de toda a dinâmica do candomblé, não apenas dá nome às suas comunidades (*Ilê Axé* significa, literalmente, “casa de força”) como dá sentido ao espaço físico onde é (im)plantado. Assim “o termo axé é utilizado para designar a casa de candomblé, seu conjunto de adeptos, seus costumes e, por extensão, sua modalidade de culto ou Nação” (Oipari, 2009, p.86).

Nada melhor do que as palavras do próprio Ogã³¹ Agnelo para dizê-lo:

EXCELENTÍSSIMO SENHOR PREFEITO

Mais uma vez aqui estamos, reiterando a V. Exa. Nosso o pedido de desapropriação do terreno onde se acha o ILÊ AXÉ NASSÔ OKÁ, e a cessão de uso permanente deste à nossa Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, que representa o povo da Casa Branca.

Temos toda a certeza de que V. Exa. Concorde com a absoluta justiça de tal solicitação. Trata-se de reconhecer a uma comunidade os direitos a um patrimônio por ela criado e preservado, através dos séculos. Afinal, há perto de duzentos anos nossa gente ocupa este terreno, de modo pacífico e laborioso.

Neste terreno, Senhor Prefeito, foi plantada uma semente vinda da África, trazida do coração do Império Nagô para a nossa Bahia.

Neste terreno, a sabedoria e o trabalho do Povo de Santo do ILE AXÉ IYÁ NASSO OKÁ criaram valores insubstituíveis, conservando tradições e monumentos que a Bahia inteira aprecia e respeita. Temos a certeza de que o Prefeito de Salvador não nega a importância de nossas raízes africanas, o valor da herança cultural de nossos antepassados nagô; não nega que os monumentos sagrados e a história do povo negro, graças a cujo trabalho foi construída esta grande nação brasileira, merecem tanto respeito quanto a história e os monumentos de outras origens.

Por outro lado, nenhuma dúvida pode haver de que o direito de uma comunidade instalada num local por ela enriquecido com valores e obras durante tanto tempo significa mais do que a alegada propriedade de quem aí nada fez.

Por certo, o Senhor Prefeito também concorda em que tem mais importância a preservação de um patrimônio da Bahia, com a salvaguarda dos direitos da gente humilde responsável por sua existência, do que os interesses mesquinhos da especulação imobiliária.

(...)

³⁰ “Candomblé baiano inicia Secretário da Cultura do MEC no ritual nagô”. Jornal da Bahia, edição de 09/09/1982 (BRASIL, 1986, p. 84).

³¹ *Ogã* é um dos cargos litúrgicos masculinos do candomblé. Em muitas casas, além das funções sacerdotais, os ogãs também têm funções políticas e de representação externa do terreiro.

De fato, nossa Casa é humilde, não tem o esplendor das mansões luxuosas dos que tudo nos querem tomar, mas aos olhos de todos os verdadeiros baianos, aos olhos do Brasil, possui uma riqueza inestimável. Aqui está a memória de um povo. Aqui moram os Orixás que vieram da África em nossa amparo, em amparo de nossos ancestrais. A pobre Casa Branca está cheia de sua glória.

(...)

Afinal, sem a Casa Branca, sem outras casas como esta, a Bahia não seria a Bahia, o Brasil não seria Brasil.

Reivindicamos, Senhor Prefeito, apenas o que é nosso por justiça. Não queremos terra por outros ocupada e trabalhada para arrancar-lhes da mão o fruto de seu continuado esforço, exigir que nos enriqueçam com seu suor. Não queremos uma terra qualquer para obter lucro explorando gente pobre. Isto a nosso ver constitui uma indecência e uma vergonha. Por outro lado, Senhor Prefeito, quem pode ser dono da morada de nossos deuses e antepassados, onde eles plantaram seu sagrado axé? Quem pode cobrar pela permanência de nossa comunidade nos lugares que ela cultivou, consagrou e edificou no curso dos séculos? Quem pode arrogar-se o direito de nos impor restrições ao uso deste espaço, ameaçando-nos com a mutilação de nosso acervo?

É muito clara a resposta que a Bahia dá a todas essas questões.” (fls. 37 a 40 dos autos)

Ao lado dos argumentos de ordem social, que opunham o valor do trabalho coletivo à obtenção de “lucro explorando gente pobre”, a pergunta sobre “quem pode ser dono da morada de deuses e antepassados” era mais constrangedora. Ao tempo em que contestava as bravatas do sedizente detentor dos “papéis do terreno”, fazia concorrer uma modalidade de patrimônio (dominial) com outra (patrimônio cultural). Uma ancestralidade, a dos terreiros, se expressava como herança de santo, e outra, a do portador de um título, se expressava como herança de sangue. E o SPHAN se via diante da solicitação de proteger “uma semente vinda da África, do coração do Império Nagô”, em vez de faculdades que vinham insculpidas em cartas e assentos registraiis.

Saliento que essas imagens de “plantio” não eram ocasionais. “Plantar o axé” corresponde, em termos nativos do candomblé, a fundar um terreiro, inaugurar um microcosmo de potência e vida coletiva por meio de ritos que fixam (“assentam”) variadas forças sociais e da natureza num determinado espaço no qual a “família-de-santo” se faz:

Na construção física do terreiro, qualquer que seja a arquitetura que se imagine, haverá sempre um lugar central que será sacralizado e, de certa forma, se é que podemos dizer assim, será mais sagrado que as outras partes dessa comunidade. Em alguns candomblés, você encontra o poste central, o opô, como o local sagrado por excelência, onde estão depositados elementos simbólicos representativos do poder religioso e da natureza mesmo do sagrado. (...) E, mais do que isso, um espaço onde a sacralização é permanente. É nesse lugar que se diz que se plantou o axé. Plantar o axé, neste caso, é ter um lugar, espaço físico, o chão, onde no ato inaugural ou pré-inaugural se fazem sacrifícios de animais (...) Geralmente nessa construção, nesse plantar o axé, na fixação desses elementos com sacrifício dos bichos de pena e colocação de outros elementos que são utilizados nos rituais mais secretos, que não podem ser revelados, são colocados em uma espécie de buraco alguns elementos que representam o momento, o dia, o aqui e agora, em que se está construindo e plantando o axé. E ali passa a ser um núcleo extremamente importante, e muitas funções religiosas terminando girando em torno dele. (Braga, 2000, p. 163-165)

À luz desses “fundamentos” (preceitos basilares) de santo, desejo acentuar, na narrativa apresentada pelos partidários do tombamento, a função *constituente* do axé e dos

atos de seu “plantio” não apenas para o terreiro e seu “povo”, mas para a “grande nação brasileira” como um todo. Os membros da Casa Branca enfatizavam que sem ela e “sem outras casas como esta, a Bahia não seria a Bahia, o Brasil não seria Brasil”. Trocando em miúdos, seria pelo axé plantado na Casa Branca do Engenho Velho³² que todos esses entes políticos se constituiriam e mais, não de forma isolada, mas encadeados.

Como outros trabalhos demonstram, a compreensão de que nos lugares onde o seu axé foi plantado “moram os Orixás que vieram da África”, ou melhor, a ideia de que é justamente através da materialidade desses atos de manipulação e “assentamento” do axé que eles podem transitar entre as duas costas atlânticas, perfaz um dos pilares do candomblé, conferindo um sentido de *co-habitação* e *co-vivência* ao espaço do terreiro. Sodré, como num passeio, nos convida a uma visão panorâmica dessas moradas:

É o caso do terreiro baiano da Casa Branca, onde, topograficamente, "urbs" e "mato" se confundem. A primeira visão que tem o visitante desse terreiro é o sacrário do orixá gêge Dankô, com assentamento (fundamentos simbólicos plantados) numa touceira de bambus. Em seguida, o Okoiluaê (monumento em forma de barco, também chamado navio de Oxum), em frente ao qual se acha a Fonte de Oxum. Vem depois o barracão (espaço com partes públicas e privadas), a "casa branca". Ao redor, os ilê-orixás (casas de Exu, Ogum, Xangô Airá, Omolu, Oxossi) e uma casa dedicada aos antepassados (Egun) . Além das casas, existem os assentamentos de Tempo, de Oxossi Ibualama e a Fonte de Oxumarê. No espaço "mato" (vegetação intermitente, misturada ao "urbano"), encontram-se árvores sagradas, sedes de divindades: jaqueira de Exu, árvore de Loko Padê, gameleira de Apaoká, birreiro de Omolu, os peregum (palmas). Esta descrição superficial não se pretende etnográfica, mas ilustrativa de uma poderosa condensação espaço-cultural, de uma reterritorialização operada pelo terreiro através do sagrado. (Sodré, 1988, p. 52).

É pelo habitar em conjunto de membros, orixás, antepassados e entidades que se institui a vida política de uma comunidade de santo. Implícita, assim, na narrativa dos(as) filhos(as) da Casa Branca (casa comum de humanos, ancestrais e divindades), estava o direito à moradia não só de seus(uas) adeptos(as), mas também dos entes não-humanos por eles(as) “plantados” e cultivados. Esse o sentido da potente interpelação: “Quem pode ser dono da morada de deuses e antepassados, onde eles plantaram seu sagrado axé?”

Numa de nossas conversas, Pai Ubaldino Bomfim, ou Tata Loango, correlacionou as expressões “plantar o axé” e “assentar o santo” com certa noção nativa de “moradia”:

- Por que se diz “assentar” o santo?
- Ô, meu filho, tu é advogado, não é? Tu se formou advogado?
- Sim.
- Tu é advogado, mas tem que trabalhar pra ser advogado, não adianta só se formar, só ter o nome de advogado. Então tu tá assentado lá, se não teu nome não estaria também lá. (...) Como que eu vou pra minha casa sem um fogão, uma geladeira, sem nada pra chamar de meu? Até o deus dos

³² Toda fundação de terreiro, em certa medida, articula essas esferas: “a esfera espiritual ou sobrenatural; a esfera da materialidade ou das coisas e a esfera legal ou pública” (Evangelista 2015, p. 79).

cristãos teve que ter uma arca pra ser morada dele. Precisava? Não, mas tinha que ter. Aquela arca era tão sagrada que representava a morada dele. O assentamento é uma morada. O assentamento não deixa de ser uma morada do orixá. Onde você chega e conversa. Tá conversando com o assentamento? Não, com o orixá. (...) Eu acho que seria mais fácil ter um pedaço de terra, chegar ali, fazer a coisa e dar pro santo: “é seu”. Mas pra remover um assentamento, um *igbá* de louça é mais fácil do que pra remover tudo aquilo que está debaixo da terra. (...) Não que o fundamento plantado na louça não tenha seu mistério, sua força, mas eu acho que tudo que é contato direto com a natureza é mais forte. O orixá vai responder. Mas no chão é natureza, né?
(Entrevista de abril de 2019)

Fazendo da Arca da Aliança e da inscrição na Ordem dos Advogados do Brasil espécies de *igbás*, isto é, de assentamentos de orixá, Pai Ubaldino parecia insinuar que, embora prerrogativas de humanos e deuses possam prescindir de um meio *material* de fixação, seria justamente esse veículo que melhor propiciaria o seu exercício, que lhes conferiria não só de fato, mas *de direito* um domínio seu, sua “morada”. Assim como uma carteira da OAB situa e singulariza um profissional em suas relações (não significando, porém, que a carteira faça o advogado), um assentamento situa o santo, lhe dá um espaço próprio para existir e agir, dali tecendo suas relações. Como salienta Rabelo “o assentamento cria instância e circunstância para que muita coisa aconteça” (2014, p. 207), ele “institui lugar” (2014, p. 228). Os assentos dos orixás os singularizam como entidades e lhes amplificam a agência; os “assentos funcionais” de profissionais jurídicos e servidores públicos os con-formam como autoridades e lhes conferem poderes e faculdades próprios. Assim como o orixá para ser singularizado deve ser assentado, também a autoridade, para ser investida, precisa “assentar-se”.

Ainda, do comentário de Tata Loango, pode-se adivinhar sua insatisfação com o modo atualmente mais corrente de “assentar” os santos em louças. Na opinião do pai-de-santo, quanto mais próximo de sua “natureza” particular, de seu domínio territorial, maior agência tem o orixá, mais axé ele *passa e passa* por ele. Poderiam ser suas as palavras de Rabelo, no sentido de que o “assentamento depende do lugar, nutre-se dele” (2014, p. 206). Daí a preferência por plantar o santo no chão – como muitos(as) adeptos(as) insistem ser “o estilo africano”³³, referindo-se a assentamentos na Nigéria e em países vizinhos –, em detrimento da louça, embora justamente a ausência de titularidade

³³ Na entrevista que fiz com o Ogã Jorge Gomes, nos recintos da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em dezembro de 2018, ele frisou ter notado este aspecto em suas idas à Nigéria, acompanhando seu pai-de-santo: “foi uma coisa maravilhosa, na Nigéria onde foi cidade dos orixás (...) dá gosto, os orixás não são tão ornamentados como são aqui, é tudo o mais simples possível, você não vê tantos paramentos, não, os orixás são à base de palha, de dendezeiro (...) é como se você estivesse vivendo no mundo dos orixás. (...) Eu procuro passar pras pessoas humildade, simplicidade, orixá não quer luxo, orixá não quer riqueza, porque na África *igbá* dos orixás é no barro, não tem louça, é tudo no barro, na cabaça, é barro e cabaça, aqui não (...) Ah, o santo pediu isso? Não! O orixá não pede, porque pro orixá o que representa pra ele é aquilo que é feito lá dentro, porque cá fora é só pro público”.

imobiliária, questão enfrentada pela comunidade da Casa Branca, induza os(as) sacerdotes(isas) a preferir meios mais transportáveis de assentamento.

Não é por acaso que o habitar e seus modos estejam no centro da contestação enunciada pelo povo-de-santo. A “morada” do orixá não concerne apenas ao espaço físico do terreiro, mas ao mundo que nele se constrói, que nele se constitui e que por ele é constituído. Nos termos de R. Cover, ao *nomos*, ao mundo normativo do axé:

We inhabit a *nomos* - a normative universe. We constantly create and maintain a world of right and wrong, of lawful and unlawful, of valid and void. The student of law may come to identify the normative world with the professional paraphernalia of social control. The rules and principles of justice, the formal institutions of the law, and the conventions of a social order are, indeed, important to that world; they are, however, but a small part of the normative universe that ought to claim our attention. No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. For every constitution there is an epic, for each decalogue a scripture. (...) Once understood in the context of the narratives that give it meaning, law becomes not merely a system of rules to be observed, but a world in which we live. (Cover, 1983, pp. 3-4)

Se *nomos* descreve, nessa primeira acepção, um mundo normativo onde habitamos e, sobretudo, onde aprendemos a viver - “to inhabit a *nomos* is to know how to live in it (Cover, 1983, p. 6) – o axé como força-motriz e matriz desse mundo é o centro de uma teoria nativa do poder constituinte. Assim, o axé como narrativa mas também como prática do *nomos* nos terreiros fala da (re)constituição de mundos na precariedade e na falta, de um exercício da reterritorialização dos orixás, ancestrais e entidades, mas também do próprio desejo, diante da perda insuperável da terra na diáspora africana.

Porém, esse modo de constituição bastante associado à perda da e ao anseio pela terra como gestos fundacionais encontra eco ainda em outra formulação do *nomos*. O axé, uma vez plantado, é que engendra e assegura a existência coletiva – e por isso tem de ser reiteradamente alimentado – e que propicia as condições de sua manutenção, especialmente pela reprodução da linhagem em novos(as) filhos(as)-de-santo, cuja iniciação depende do mesmo axé, transmitido de geração em geração.

A questão que ventilo é a do umbilical vínculo entre terra e a ordem político-jurídica, suscitada por Schmitt em seu famoso ensaio de 1950:

Para não perder a conexão decisiva entre ordem [ordenação] e orientação [localização], não deveríamos traduzir *nomos* como lei (em alemão, *Gesetz*), regulação, norma ou qualquer expressão similar. *Nomos* vem de *nemein* – uma palavra grega que significa tanto “dividir” como “pastorear”. Logo, *nomos* é a forma imediata pela qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível – medição e divisão iniciais do pasto, é dizer, a apropriação da terra bem como o ordenamento concreto contido nela e que a ela se segue. (Schmitt, 1950/2003: 70)

Nessa leitura do *nomos*, que se distancia da proposição de Cover, o *pasto* é a metáfora dominante, ao passo que os candomblés costumam acionar imagens mais *agrícolas* (abordo essa sutileza em mais detalhe no próximo capítulo). A distinção vai além do anedótico e tem ressonâncias importantes a marcar a singularidade do mundo normativo do axé³⁴. “Plantar o fundamento” consubstancia um ato primordial pelo qual a vida política do povo de terreiro se constitui: alimentação da/na terra (a “terra come”) e assentamento do/no mundo (o “axé é plantado” e passa a enredar a existência).

O “fundamento” de santo, portanto, conquanto compartilhe terminologias com o direito, não coincide com o “fundamento” jurídico. Porque o plantio do axé é uma função ou fundação do chão como modo de aparição originário da terra, uma possessão, enquanto o fundamento é um advento celeste, uma apropriação, uma mensuração proprietária:

A primeira síntese, a do hábito, é verdadeiramente a fundação do tempo; mas devemos distinguir a fundação e o fundamento. A fundação concerne ao solo e mostra como algo se estabelece sobre este solo, ocupa-o e o possui; mas o fundamento vem sobretudo do céu, vai do ápice às fundações, avalia o solo e o possuidor de acordo com um título de propriedade. (Deleuze, 2006, p. 84)

Interessante notar que, no pleito da Sociedade Recreativa São Jorge do Engenho Velho pelo tombamento, está sublinhado esse descompasso entre a “alegada propriedade de quem aí nada fez” (o fundamento de direito) e a “morada dos deuses” (fundação do hábito e do hábitat), a qual se realiza em certos agenciamentos da ancestralidade (os fundamentos de santo). Ou seja, para o povo de terreiro, um fundamento não era algo que se pudesse “invocar” ou deter, como se invoca ou se detém um título jurídico ou um direito, mas uma operação não exclusivamente humana nem historicamente localizável³⁵ (como a semente é portadora e índice de uma ancestralidade que compõe trabalho humano e não-humano, como o do tempo e o do chão). Se o direito, como o axé, também tinha de ser “semeado” para ser colhido, ele cabia, segundo os(as) filhos(as) da Casa Branca, a quem cultuava e cultivava não só *na terra*, mas *a própria terra* como partícipe neles.

³⁴ Se é possível recrutar um *nomos* do axé, como farei ao longo do texto, ele se situa mais no intervalo ou na “oposição entre o *logos* e o *nomos*, entre a lei e o *nomos*” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 37) do que na acepção schmittiana clássica. Em Deleuze, *nomos* (νομός) aparece como a ação de enviar os animais para um espaço aberto, fora da cidade, sem padrão, limite ou estrutura particular. É nesse sentido que *nomos* contrasta com *logos*, algo como dois modos de distribuição, o primeiro deles mais “anárquico” (atravessado pelo nomadismo), o segundo mais “hierárquico” (vinculado às formas-estado). Como evidenciarei no segundo capítulo, aqui se colocam as questões tanto das configurações da “ordem” na ausência de governo ou comando, quanto da agência da terra como “chão”, da terra não apenas distribuída, mas que distribui.

³⁵ Nesse sentido, como também aproveitando as imagências oceânicas que passarei e percorrer, talvez se possa falar em alguma espécie de a-fundamento (Deleuze, 2006).

Num lance arrojado, a Sociedade Recreativa igualmente expunha a tese de que qualquer ameaça à existência do terreiro não atingiria somente o “povo da Casa Branca” ou o “povo negro”, mas a totalidade do povo baiano e, em última instância, a todo o povo brasileiro, porque os orixás, os candomblés, as casas de santo, seriam co-constituintes do Brasil como “nação”. A nação brasileira e a nagô, dir-se-ia num terreiro, “comem juntas”³⁶. Da semente onde o axé nascia, também brotava o direito brasileiro e seu *nomos*.

Essa formulação expande o espectro político do axé como teoria e prática nativos da constituição, ao fazê-lo participar do assentamento da ordem política. Assim, o candomblé e seus agentes reiam, em seus próprios termos, a doutrina constitucional dos juristas e enxertavam a raiz nagô no coração do Estado. Buscavam efetivar um elo, ou melhor, um enredo entre a narrativa de sua africanidade – as origens ultramarinas do império ou da “nação nagô” – e a da sua baianidade/brasilidade – sua vitalidade indispensável para a “grande nação brasileira”.

Enredo é uma categoria nativa do candomblé que tem muito a dizer e sobre a qual, de certa forma, todo este trabalho está assentado. Digo isso pois trato de enveredar pelos enredos entre *nomos* e axé, suas histórias entrelaçadas. Enredo não equivale a destino e não afasta a agência humana. Ao contrário, se nossos enredos nos deslocam tanto quanto nos constituem, para serem plenamente desdobrados, vivenciados, precisam ser assumidos e cultivados. O enredo convoca humanos, espíritos e orixás a *participar*:

Enredo chama atenção para os muitos caminhos que se cruzam e se imbricam na pessoa, formando uma história. Frequentemente se ouve dizer que alguém tem um enredo complicado: nele se encontram orixás que mantêm entre si relações de inimizade (conforme descrito nos mitos), ou que disputam a primazia como donos da cabeça. Outras vezes, a complicação do enredo está justamente na dificuldade que impõe a mãe ou pai de santo de discernir os muitos fios de que é composto – a imagem, neste caso, é de um emaranhado que apenas um olhar experiente e competente pode desvendar, ou que apenas com o tempo vai assumir uma configuração mais nítida. (...) Primeiro, o enredo, até onde entendo, é dotado de certo dinamismo: mais que uma estrutura fica de linhas ou pontos, é uma configuração que sofre deslocamentos. (...) Segundo, o enredo não é apenas uma história que se desenrola fora do alcance e interferência das pessoas humanas e que elas podem apenas contemplar (no jogo) e/ou aceitar (...) é uma história da qual eles efetivamente participam. (Rabelo, 2014, p. 93)

Enredo, portanto, pode ser compreendido, entre outras coisas, como um modo situado de produzir relações e de falar delas. Sejam elas amistosas ou hostis, reconhecem-se as configurações que emaranham *nomoi*, diferentes mundos normativos, como

³⁶ Os orixás que “comem junto” são orixás que “têm enredo”, que têm algum tipo de relação. Assim também os santos de pessoas que construíram algum tipo de enredo religioso (i.e., foram iniciados/as junto/as ou “deram obrigações” no mesmo “barco”) podem aceitar comer juntos.

relacionais. Se “desvendar o enredo – ou pelo menos parte do enredo – que acompanha uma pessoa é uma tarefa necessária para conduzir a contento a feitura [iniciação]”, como disserta Rabelo (2014, p. 95), arriscamos supor que os enredos entre *nomos* e axé nos conduzirão a teorizar sobre como o direito se faz, sobre suas múltiplas feitura.

Ao menos parecia ser esse o enredo – entre “nação” nagô e “nação” brasileira – em que o povo da Casa Branca investia. No território político daquele terreiro se cruzavam duas, quiçá inúmeras tradições jurídicas, de terras distintas, fazendo desse espaço uma jurisdição compartilhada entre mundos normativos. Plantar o axé africano vindo da cidade de Oyó em solo brasileiro era uma performance transatlântica:

Como antropólogo, considero que a implantação do axé de uma casa é um momento de construção de um mito, de um universo mágico e religioso específico. Talvez tenhamos aí plantado uma noção profunda de relação com as origens africanas. Também tem-se aí elementos que representam essa unidade transatlântica, que guardam absolutamente a noção de segredo, pois como já disse, poucas pessoas têm acesso a esse instante em que se planta o axé. (Braga, 2000, p. 165)

Talvez fosse por isso que o conflito na Casa Branca se deflagrara precisamente com a tentativa de demolição do “Navio de Oxum” (o *Okô Iluayê*), espaço lindeiro ao muro que o terreiro dividia com o recém-inaugurado posto de gasolina. Ora, a tomada da Praça de Oxum e a ameaça de despejo de sua embarcação-morada são emblemáticas de um embate entre *nomos terrestre* ou, quiçá, *telúrico* e *nomos oceânico* – ou *nomos okúnico*, em referência a Okun, o oceano iorubá e sua divindade, Olokun.

O *nomos okúnico* poderia ser imaginado como aquele que se assenta não sobre a terra apenas, mas sobre a mediação do mar entre terras ou “costas” dispersas pela grande formação rizomórfica do Atlântico negro. Não é por acaso que Gilroy, ao evocá-lo como contracultura da modernidade, aciona “a imagem de navios em movimento pelos espaços entre Europa, América, África e o Caribe como um símbolo organizador central para este empreendimento”, pois eles “imediatamente concentram a atenção na *Middle Passage* [passagem do meio], nos vários projetos de retorno redentor para uma terra natal africana, na circulação de ideias e ativistas, bem como no movimento de artefatos culturais e políticos chaves: panfletos, livros, registros fonográficos e coros” (2001, p. 38).

O navio, como meio de *passagem*, e a “passagem do meio”, como ficou conhecido o trecho mais árduo e demorado da viagem transatlântica, estão imagética, ritual e espacialmente condensados no “Navio de Oxum” da Casa Branca e turbinam as memórias do desterro, do sofrimento e da reterritorialização na “pequena África” que o Ilê Axé Iyá Nassô Oká constituiu. Os atributos de uma embarcação aliás – “um sistema vivo,

microcultural e micropolítico em movimento” (Gilroy, 2001, p. 38) – bem poderiam descrever um terreiro, esse dispositivo corporal em trânsito num *nomos afro-diaspórico* ou *nomos afro-atlântico* (Matory, 2005), cheio de passagens e meios de passagem.



Fig. 2 – Vista do Okô Iluayê (“Navio de Oxum”) e do Posto de Gasolina que tomou a área da “Praça de Oxum” na Casa Branca. (Projeto MANBA, 1981)
Fonte: Processo 1.067-T-82 (IPHAN/BR)



Fig. 3 – Vista do Okô Iluayê (“Navio de Oxum”), próximo ao muro do Posto de Gasolina que tomou a área da “Praça de Oxum” na Casa Branca. (Projeto MANBA, 1981)
Fonte: Processo 1.067-T-82 (IPHAN/BR)

A potência e a poética de um *nomos* oceânico (*nomos okúnico* ou *nomos-kalunga*) pode inundar a concepção schmittiana de ordenação e localização, insinuando novos e radicais desdobramentos de seu argumento sobre o caráter do direito:

O *mar* não conhece essa unidade clara entre espaço e direito, entre ordenação e localização. (...) O *mar* não tem um caráter, no sentido originário da palavra caráter, que vem do grego *charassein*: inscrever, insculpir, imprimir. O *mar* é livre. (...) Originalmente, antes da fundação dos grandes impérios marítimos, o princípio da liberdade dos mares significava uma coisa bem simples: o *mar* era um campo livre para a pilhagem. (...) A palavra *pirata* vem do grego *peiran*, ou seja, pôr à prova, experimentar, arriscar. (...) Pois no *mar* aberto não havia cercados [*Hegungen*], fronteiras, lugares consagrados, localizações sagradas, direito ou propriedade. (...) No *mar* não vige nenhuma lei. (Schmitt, 2003, p. 38-40)

Como imaginar e experimentar um *nomos* sem “cercados, fronteiras e direito de propriedade” entendendo ser um dos desafios que o *axé* nos lança. Um *nomos* oceânico seria, num arroubo especulativo, um *nomos*-pirata, não tanto fora da lei quanto entre-leis?

Na Casa Branca, a questão era saber que lei, mesmo sem vigorar sobre o *mar* em si, poderia atravessá-lo do reino de Oyó até a Bahia de Todos os Santos, dando passagem ao direito dos descendentes de dignitários do “Império Nagô”. Navegamos em águas turbulentas. Se, como aludia a petição da Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, era “muito clara a resposta que a Bahia [com todos os seus santos] dá a todas essas questões”, a resposta dos órgãos públicos era menos incontroversa.

A arquiteta coordenadora do setor de tombamento do SPHAN, em sucessivas informações prestadas sobre o andamento do processo, afirmava que o “problema, além de ser muito importante, é muito complexo e delicado” (29/agosto/83); que se deveriam aplicar “a experiência e a criatividade à busca de novas medidas legais”, posto que a situação era incompatível com “os recursos legais de preservação disponíveis” (21/outubro/83); e, afinal, que restava “fundada dúvida, ainda não superada, no tocante ao instrumento a ser utilizado para a preservação em que estamos empenhados” (30/10/83). Qualquer resposta ao problema era - inspirada talvez no *nomos* oceânico - uma forma de experimentalismo institucional. Dois dos focos de angústia do corpo técnico da instituição eram precisamente: a) os efeitos da declaração de tombamento sobre uma área cuja propriedade se achava em litígio; e b) o conflito entre a mutabilidade da prática religiosa e a cristalização que o tombamento, convencionalmente, impunha.

Sob esta ótica, a *tradição* da terra (no jargão jurídico, o ato que transfere a posse de um bem de uma mão a outra, confirmando a transação, a troca de propriedade) e a *tradição* do *axé* se mostravam os principais entraves a serem superados. Diversos

intelectuais foram consultados sobre a questão, reafirmando o valor cultural da Casa Branca, mas reconhecendo, nas palavras de Peter Fry, que “os temores da SPHAN (...) são fundados e que um tombamento *tout cour* poderia trazer prejuízos infundáveis tanto para as gerações futuras do terreiro quanto para aquelas da SPHAN”. A medida a ser adotada impactaria a herança e o destino não só do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, mas de todo o campo do patrimônio cultural (inclusive as “gerações” futuras do estado) e os sentidos da “nação” brasileira. Se o maior interesse dos dirigentes do terreiro era “assegurar seu direito de continuar ocupando o atual terreno”, ponderava o sociólogo, o ideal seria envidar esforços para levantar o montante necessário à sua aquisição e não “imobilizá-lo num emaranhado burocrático” (fl. 118). Mas o emaranhado, o enredo, já estava dado.

Preocupações semelhantes permearam a 108ª sessão do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em que o processo foi pautado. Embora o relator, o antropólogo Gilberto Velho, após apreciação sobre a relevância histórica e etnográfica da casa, houvesse recomendado o tombamento da integralidade do imóvel, com edificações, árvores e objetos sagrados, “acompanhado de todas as medidas necessárias que efetivamente garantam a segurança deste patrimônio” (fl. 174), seus colegas não partilhavam do mesmo entusiasmo. O conselheiro Gilberto Ferrez, por exemplo, pronunciando-se em seguida, “chamou atenção para o precedente que se abriria e ao fato do terreiro estar situado em terreno de propriedade de terceiros”, no que foi secundado por Eduardo Kneese de Mello. Este, conquanto se abstivesse de votar, apresentou sérias reservas acerca da “questão da propriedade do terreno, a falta de documentação no processo e o fato de o monumento, no seu entender, não fazer parte da religião”. O conselheiro Pedro Calmon seguiu a mesma linha, requisitando esclarecimentos complementares sobre o imóvel e perguntando “se sobre ele incide algum direito que deva ser respeitado”. Manifestava “sua estranheza diante do fato do terreiro estar instalado naquele terreno há 150 anos e não ser proprietário” e, insinuando que seus membros “não conhecem direito a situação jurídica do terreno”, pleiteava ao fim o adiamento da pauta. O impasse apenas foi superado com uma nota de Manuel de Castro, então prefeito de Salvador, presente à sessão, repassada às pressas ao presidente do SPHAN, na qual afirmava “que a Prefeitura garantirá a posse do terreno ao terreiro”. Lida a nota e aliviados os corações, concluiu-se a votação com duas abstenções, um voto contrário ao tombamento, um voto pelo adiamento da decisão e três favoráveis.

Era o evidente problema da terra – e daquilo que o direito dela fazia, uma “propriedade” – que inquietava os presentes. Não apenas o caso concreto daquele imóvel

em si, mas o problema maior do *nomos* da terra e do quanto ele poderia ser abalado, sacudido pelo precedente. Tanto assim que, mesmo deferido, o tombamento teve de aguardar até junho de 1986 para sua homologação, somente depois da oficialização da desapropriação promovida pelo Município de Salvador e da concordância formal do que se reivindicava proprietário. Ou seja, não houve definição para o terreiro até que o destino do terreno estivesse selado. E selar esse enredo não foi simples: em 19 de setembro de 1985, o mesmo diretor Ary Guimarães, em tom algo constrangido, comunicaria, desta vez via Telex, a Angelo Oswaldo Santos, Secretário do SPHAN em Brasília, que o “Sr Agnelo, líder da Casa Branca, denunciou-nos que o proprietário do terreno, Hermógenes Príncipe de Oliveira, tentará anular o tombamento provisório daquela casa por decurso de mais de um ano sem homologação ministerial” (fl. 3, Anexo). Memorandos seriam trocados nos meses seguintes até que um novo telegrama encerrasse o caso, comunicando: “solenidade prefeito entregou aa casa branca título de propriedade permitindo assim finalização processo tombamento. Saudações – Ary Guimarães” (fl. 06, Anexo).

Pela entrega do título (uma *traditio*) e a finalização do tombamento (com sua inscrição no livro do tombo), o SPHAN e o Município acabaram plantando seu próprio axé no solo da Casa Branca. Pela titulação, a propriedade passou para o patrimônio da comunidade religiosa e pelo tombamento o terreiro passou para uma jurisdição afro-brasileira no sentido mais polivalente da expressão: um espaço de “diálogo circun-oceânico” (Matory, 2005) na execução de uma política cultural. Se “cultura” foi a categoria jurídica que permitiu a *passagem* do axé ao *nomos* estatal, “tombamento” era o instituto que abria uma via de *passagem* do direito à nação nagô. A retomada do território dos orixás seria conclusa com o Decreto Estadual 292, de 8 de setembro de 1987, que desapropriou também a área ocupada pelo posto de gasolina, devolvendo-a a Oxum.



Fig. 4 – [À esquerda] Capa do Correio da Bahia, ed. De 1º de junho de 1984

Fig. 5 – [À direita] Jornal da Bahia, edição de 09/09/1982

Fonte: Processo 1.067-T-82 (IPHAN/BR)

O resultado apertado da discussão do Conselho repercutiu nos jornais baianos, num misto de crítica aos mais reticentes e de celebração da atitude do SPHAN. O Correio da Bahia estampava, acima de uma foto da fachada Ilê Axé Iyá Nassô Oká e outra da mesa de reunião dos conselheiros, em 1º de junho de 84: “Casa Branca é o primeiro monumento negro tombado”. Na mesma manhã, a Tribuna da Bahia comemorava: “Patrimônio tombou o mais antigo terreiro de candomblé do Brasil”, não sem uma nota irônica: “Intervenção do prefeito garante tombamento da Casa Branca”. Isto é: se os antepassados da casa haviam nela plantado a “semente do axé”, seus descendentes plantavam uma semente de direitos da qual muitos outros terreiros colheriam, em breve, os frutos.

O Jornal da Bahia ressaltava o ineditismo da decisão que sagrava o Ilê Iyá Nasô Oká como “monumento nacional”, fazendo publicar na mesma edição um artigo de Cid Teixeira intitulado “Axé: um grande passo”. O autor descrevia com densidade o ambiente da reunião do dia anterior. Do texto replico um trecho ao qual retornarei mais adiante:

(...) Era um cenário que só ocorre na cidade de Salvador. Em nenhum outro lugar do mundo aquilo seria possível. No salão de beleza ímpar da Santa Casa de Misericórdia, ao redor daquele mesa “sólida e larga como deve ser a misericórdia da casa” estavam reunidos aqueles eruditos senhores para, com a assistência sofrida e tensa de ogãs, ialorixás, ekedis e simples curiosos para deliberar sobre o tombamento de um terreiro de candomblé. Para os ortodoxos e os rotineiros tudo pode ter até um certo sabor de heresia. (...) Afinal, se inovava o conceito de bem suscetível de ser tombado. Se criava uma jurisprudência nova nas praxes da burocracia federal quanto ao que deve ser preservado. (...) E nisto residiram, precisamente, algumas dificuldades na marcha do assunto. Afinal, pensavam e diziam os ortodoxos: o que se pretende tomar? O barracão? Os pejis, um pé de árvore sacralizado? E a resposta, aparentemente fácil na Bahia fica difícil de ser dada quando se dirige a pessoas da maior importância cultural, filhas, entretanto de outras raízes, de outros procedentes, de outras vivências. Como explicar que o se quer tomar é algo imponderável como objeto, mas ao mesmo tempo substancial e essencial como valor de cultura. Como se explicar que o que quer tomar é um axé? E, como explicar num processo desses cheio de despachos-supra e informações retors – e de pareceres de folhas tais ou quais o que é um axé? (...) [Nos seus primórdios] os terrenos eram de pouca valia, praticamente sem preço num rarefeito e diluído mercado imobiliário. E, na verdade, a ninguém ocorreria comprar um chão para fazer nele um terreiro de candomblé. A sua presença ali, junto ao pé de ‘loko’ era tão natural, tão óbvia que a aquisição seria uma superfetação. O tempo passou e, com ele tão puras visões de mundo. Passou o tempo de Sussu e passou o tempo de Tia Massi. Chegou o tempo do BNH e com ele toda uma tabea de valores. E aí, como estabelecer a compatibilização de uma tabela de UPCs com um oriki para Xangô? E o que tem a ver a pedra fundamental de um desses conjuntos que, dois anos depois de construídos já precisam de recuperações pelas rachaduras com o assentamento de um axé que é atemporal por sua própria natureza? (p. 154 do Processo 1.067-T-82 IPHAN/BR)

A maior parte – a parte mais preciosa, ousaria dizer – das indagações plantadas pelo historiador e jurista Cid Teixeira seguem ressonando em conflitos e disputas não só

entre normas mas entre *nomoi*, mundos normativos distintos. Como explicar por pareceres, informações e despachos burocráticos o que é um axé? Como compatibilizar unidades de custo tabeladas com o valor de um *oriki*³⁷ de Xangô? Como compassar a temporalidade das políticas públicas, como as de habitação, com a vida de um assentamento, morada de santos? Essas e outras perguntas, compartilhadas por “ogãs, ialorixás, ekedis” e por “eruditos senhores” em momentos de urgência como o que colocou os “orixás em risco”, são algumas das que abraçarei, fazendo delas minhas guias, fios de contas, de contos e da meada na navegação a que me dedicarei.

Uma pista é a própria história (contra)moderna³⁸ da Casa Branca que dá: a praça (*nomos* da terra) foi num momento invadida, mas o navio (*nomos* do oceano) resistiu à desposseção. Se é mesmo assim, subamos a bordo do Navio de Oxum e zarpemos.

1.2. “Bandeirantes de Tempo”

O Navio de Oxum em que acabamos de montar alegoriza bem esse entre-lugar – o terreiro – no qual o desterro constitutivo dos povos da diáspora negra (os “nagôs” ou iorubás, no caso da Casa Branca, mas também “jêjes” e “congos”) é em parte vencido

³⁷ A conceituação ou tradução precisa do termo iorubá *oriki* não são pacíficas, mas pode-se com alguma segurança defini-los como poemas louvatórios endereçados sobretudo a pessoas, ancestrais, entes cósmicos e divindade. Sua presença é corriqueira no candomblé brasileiro, especialmente de tradição nagô-ketu, mas a extensão dos usos e sentidos desse gênero literário nas sociedades iorubás é mais ampla e, segundo Barber, está associada, no contexto religioso, aos modos como entidades se proliferam, se fundem e se relacionam: “It is important to look at the means or medium by which fractions of gods are established, in order to understand how the relationships between them are conceived. Yoruba *òrìsà* can scarcely be apprehended without taking into account the specific textuality of the oral genres through which they are created, maintained and communicated with. (...) The tendency to emphasise the orderly at the expense of the dynamic has been assisted by the almost universal use of *itán*, narratives or myths, as the principal source of ideas about the *òrìsà*. The *itán* lend themselves to the classificatory cosmology-building project (...) *Oriki òrìsà*, the ‘praise poetry’ attributed to the gods, is cited, if at all, only as a supplement to the narrative. (...) In my view, the relationship between *oriki òrìsà* and *itán òrìsà* is the other way round. *Oriki* are the principal oral genre involved in the propitiation and characterisation of *òrìsà*, and *itán* participate in the mode of *oriki*. They should be treated as an adjunct to *oriki* rather than the reverse. This makes it possible to understand characteristics of the *itán* which have hitherto been dismissed as anomalies, the result of error, forgetfulness or noetic underdevelopment: for though each *itán* is usually internally coherent, a collection of *itán*, told by different people or even by the same person, soon reveals notable gaps, inconsistencies and contradictions” (Barber, 1990, 313-315). A longa transcrição ajuda a situar-nos num campo de discussão em que a própria textualidade está em questão. Palmilhando a senda de Barber, suponho que esta tese esteja mais próxima da textura poética – equívoca ou plurívoca – dos *orikis* do que do projeto metanarrativo linear que estudiosos(as) ocidentais buscam construir valendo-se seletivamente dos *itán*.

³⁸ “Subir a bordo, por assim dizer, oferece um meio para reconceituar a relação ortodoxa entre modernidade e o que é tomado como sua pré-história. Fornece um sentido diferente de onde se poderia pensar o início da modernidade em si mesma nas relações constitutivas com estrangeiros, que fundam e, ao mesmo tempo, moderam um sentido autoconsciente de civilização ocidental. Por todas essas razões, o navio é o primeiro dos cronótopos modernos pressupostos por minhas tentativas de repensar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental.” (Gilroy, 2001, p. 61).

pelos agenciamentos do próprio Atlântico como uma entidade: Kalunga ou Iemanjá/Olokun, em Cuba e no Brasil; Agwe no Haiti. Não demandam maior descrição etnográfica as festas públicas, nossas conhecidas, em que Iemanjá, a “rainha do mar” é celebrada: o dia 02 de fevereiro em Salvador, o 8 de dezembro na Praia Grande (SP), o ano novo em várias regiões do país, especialmente no Rio de Janeiro (Vallado, 2008).

Já Olokun, menos afamada no Brasil, vem progressivamente sendo recuperada na guinada reafrikanizadora do candomblé e costuma ser mitologicamente identificada como a mãe de Iemanjá. Em Cuba, Olokun é cultuada como divindade autônoma ou, não raro, como um dos *caminhos* de Yemaya, uma de suas qualidades arcaicas. Interlocutoras de Cabrera a retratavam como “o *fundamento* de Yemayá, a mais velha, a profunda” (Cabrera, 2003, p. 58), falando da faceta menos continental e mais oceânica deste *orisha*. A versão “profunda” de Yemayá guarda relação com a própria cosmogonia iorubá:

No início não havia terra. Havia apenas Okun (ou Olokun), o oceano, e a água se estendia sobre todas as coisas. Acima, havia Olorun, o orixá do céu, e Olokun, o orixá do mar, os quais eram contemporâneos. Eles continham (ou possuíam) tudo o que havia. Olorun tinha dois filhos. O primeiro chamava-se Orishalla (o mesmo que Obatalla, também chamado simplesmente de Orixá), e o mais jovem, Odudua. Olorun convocou Oxalá e deu-lhe um pouco de terra, uma galinha com cinco dedos (Adje-Alesse-manu) e disse-lhe “Desça (ou vá para a terra) e faça terra sobre Okun”. Oxalá foi. No caminho, encontrou vinho de palma e bebeu até embriagar-se e dormir. Olorun viu isso, chamou Odudua e disse-lhe: “Teu irmão (mais velho) se embriagou pelo caminho. Vá, você, pegue a areia e a galinha com cinco dedos e faça terra sobre Okun”. Odudua foi, tomou a areia, desceu e colocou-a sobre o mar. E colocou a galinha com cinco dedos sobre a areia. A galinha começou a ciscar e espalha a areia, forçando a água para os lados. (Silva, 2015, pp. 91-92)

A criação do mundo ou o *nomos* originário dos iorubás teatraliza uma interação conflituosa – e não sem vacilações, como a embriaguez de Oxalá encena (voltaremos ao tema da embriaguez com Kitembu, a seguir) – entre terra e mar. *Nomoi* das duas partes da criação: telúrico (odudúnico) e oceânico (olokúnico). A atualização deste ato primordial, vale lembrar, é realizada a cada nova iniciação, em que a galinha-de-angola é o ator principal, o animal totêmico do candomblé brasileiro (Vogel, Mello e Pessoa de Barros, 2012). Se a feitura é uma forma de inscrição do *nomos* do axé em cada iniciando(a) ou de transmissão da sua pessoa de uma terra a outra, faz sentido que ele(a) se converta, nesta *passagem*, na própria *adje* que inaugurou o território existencial.

Nesse sentido é que o ato do *orukó*, de “dar o nome” à nova pessoa que o axé constrói, é tão fundamental: dar o nome é dar o *nomos*, compor uma nova identidade, como o RG faz a pessoa civil. Dar o nome e dar o *nomos* são ritos que se emparelham: com o novo nome “de nação”, o iniciado se confirma no *nomos* de uma nação afro-atlântica. Após o tempo de recolhimento, é apresentado à comunidade de candomblé,

diante da qual seu orixá, vodum ou inquice “dará o nome”, numa cerimônia das mais concorridas. “Tudo pode ser secreto, menos o *orúko*, pois além de tirar os filhos-de-santo é preciso apresentá-los à sociedade. Ao fazê-lo, no entanto, se está constituindo o nome e o renome da casa” (Vogel, Mello e De Barros, 2012, p. 78). O ato do *orúko* completa, assim, a passagem, a metamorfose do *yawô*. Por vezes, depois disso, o(a) filho(a)-de-santo mudará de nação ou trocará “de águas”. Em algumas casas, para isso participa de um ato especial de “pular corda”, cruzar de um lado para outro de uma fronteira simbólica entre jurisdições, com a aquiescência de seu santo, que aprova a *passagem*. É o corpo que passa (de nação) ou dá passagem (ao santo). O corpo do(a) iniciado(a) habitará um *nomos* e será por ele habitado: corpo-assentamento, morada compartilhada, domicílio do orixá.

Mas o fato jamais será esquecido de que qualquer *nomos* da terra foi, é, sempre será uma ocupação, uma tomada de posse, uma apropriação. A reterritorialização de Odudua (do céu à “terra”) para instituir um espaço passível de *nomos* humano, um espaço *habitável* (a primeira terra gerará Ilê Ifê, *homeland* dos iorubás) é, ao mesmo tempo, uma desterritorialização de Olokun, e os mitos não relegaram ao oblívio a fúria e a vingança da deusa. Uma identificação com os processos desterritorilizantes da própria diáspora negro-africana é intuitiva. Onde só parecia haver um grande oceano, surgia continente do outro lado, a América, e era preciso, como a galinha-de-angola, reconstituir a “terra de Congo” no Brasil. Com um punhado de areia (da terra natal, ou qualquer outro elemento: sementes de árvores, pedaços de assentamento, búzios e conchas) e os pés certos de pisar, muito se pode fazer, *nomos* se pode fazer. A cosmogonia iorubá dá pistas de que não só de apropriação da terra (*nemein*) se fundam mundos, mas também na injunção do mar. Assim, não é só que o axé se planta *na* terra, o axé *planta* a terra mesma.

Uma das “zuelas” de caboclo que emocionam a Pai Ubaldino e que escutei diversas vezes no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão parece reto-mar a própria descida de Odudua, adicionando ao texto mítico outras genealogias humanas:

Quando eu vinha lá de cima
Vindo pra morrer de sede
Botei minha boca n’água
Só de Deus me alembrei
Botei minha boca n’água
Só de Deus me alembrei
Minha mãe era de jêje
O meu pai de jêje é
Minha mãe prepara a pemba
O meu pai pisa no pé
Eu fui feito na macumba
Me criei no candomblé

Preparar e “pisar pamba” (pó ritual preparado com diversos elementos vegetais e minerais) também é instituir *nomos*, reterritorializar-se, como veremos nos pontos riscados, nas firmas e nos *vèvès* haitianos. Talvez seja esse o motivo para que o povo de terreiro identifique seu pertencimento a uma “nação” de candomblé como um mergulhar em águas: um(a) iniciado(a) afirmará ser “das águas de angola”; cogita-se com frequência que “nas águas de jêje” as coisas são bem diferentes; ou fofoca-se que alguém “mudou de águas” ao trocar de vínculo religioso, de nação.

Nas “águas de angola”, *Nsamba Kalunga* é cultuada como o mar aberto, o oceano. No *palo monte*, *palo mayombe* ou *regla de congo* cubanos, *Mama Kalunga* ou simplesmente a *Madre de Agua* também se faz presente. Na umbanda, “Calunga-Grande” nomina o mar, e “calunga-pequena”, o cemitério, lembrando que o próprio Atlântico (pelo gigantesco holocausto do tráfico escravista) remanesce um enorme necrotério sem corpo de delito. Na cosmologia bantu que é matriz dessas três tradições afro-americanas, segundo Fu-Kiau, “Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão [*sensele/wayawa*] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [*n’kîngu-nzambi*] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera” (Santos, 2019, p. 22). O princípio “deus-da-mudança”, das entradas e saídas (passagens) é um princípio marítimo, oceânico, que contrasta com o princípio schmittiano da fixação terrestre (embora o Leviatã seja um monstro mitológico aquático).

Se Kalunga é o imensurável, poderia mesmo haver *nomos* sobre ela? Gosto de pensar que sim. Um *nomos okúnico* ou *nomos-kalunga* poderia ser imaginado como aquele em que a terra a dividir e da qual se apropriar não é primordialmente a continental, mas o chão do fundo do oceano, território necropolítico por excelência: “a exumação constante de ossadas desaparecidas” é uma imagem oferecida por Mbembe (2018, p. 42). Nele se assentam antepassados e ancestrais, por meio dele se acessam o lar natal e suas divindades. As lágrimas de Portugal do poema de Pessoa ficam minguadas diante das ossadas incrustadas no solo marítimo: atravessar é sempre tra(ns)-versar, cruzar versos e armas com essas narrativas de outros *nomoi*, narrativas do exílio e da escravização antes que da conquista e da expansão. Eis um aspecto “menor” na teorização de Schmitt, mas intensamente tematizado pelo povo de terreiro: é possível constituir *nomos* no mar porque abaixo dele também há terra, embora terra para sempre perdida, como o lar natal.

A atualidade dos cemitérios marítimos é patente nas rotas de fuga, refúgio e imigração contemporâneos e sua hecatombe coletiva. Os barcos-caixões da geopolítica do mar-tírio são lamentados na obra *Passage* do artista sul-africano Mohau Modisakeng:



Fig. 6 - *Passage 7*, 2017. Obra de Mohau Modisakeng.

Tanto assim que o subsolo marítimo também seria, para parte da cosmologia afro-atlântica, o *caminho* por onde orixás e entidades passam: “Encontrei mesmo num terreiro o mito simbólico de uma árvore, cujas raízes atravessariam o Oceano para religar os dois mundos [África e Brasil]; seria ao longo dessas raízes que os Orixás viriam, assim que fossem chamados” (Bastide, 1961, p. 79). Por baixo ou por cima das águas, nada acontece no candomblé sem atravessar ou agenciar os domínios da Kalunga ou de Olokun.

As raízes submarinas dessas “sementes nagôs” também seriam tematizadas pelos(as) adeptos(as) do xangô pernambucano e por funcionários do IPHAN nos quatro volumes do longo Processo 1.585-T-09, instaurado em 15/05/2009, referentes ao caso do Sítio de Pai Adão ou Ilê Obá Ogunté, localizado na cidade de Recife.

No ofício assinado pelo babalorixá da comunidade, tanto com seu nome civil quanto iniciáticos,, Manoel Nascimento Costa (Ogunté Ferã) relatava que a casa fora fundada “em 1875 por Tia Ifatinuké originária do povo Egbá, Nigéria, terra cuja tradição

é cultuar Iemanjá, orixá do rio Ogum, e o orixá Olocum, orixá dos oceanos” (fl. 1) e que o “sítio recebeu tombamento estadual por parte do Governo de Pernambuco por meio do decreto n. 17.712 de 5 de setembro de 1985” (fl. 02). Apesar disso, frisava em sua peça a inexistência de tombamentos federais de terreiros no Estado de Pernambuco e considerava um ato de justiça suprir tal omissão:

Como é do vosso conhecimento Pernambuco ainda não recebe nenhum Tombamento Nacional referente às tradições religiosas de matriz africana, aqui nominadas na tradição como Xangô. Também nome de um orixá fundamental ao Sítio e a toda a diáspora africana no Brasil. É ainda o orixá da justiça ao qual invoco nessa oportunidade em prol do Sítio e de toda a sua comunidade e terreiros descendentes, acreditando que o tombamento solicitado seja verdadeiramente um ato de justiça e uma celebração desse patrimônio que verdadeiramente pertence ao Brasil. (fl. 02)

Os(as) filhos(as) de Obá Ogunté (uma qualidade de Iemanjá, como o processo de tombamento explanava) e Olokun, assim como os da Casa Branca antes deles(as), entendiam que sua tradição, embora de “matriz africana”, “verdadeiramente pertence ao Brasil”. Invocavam Xangô para proteger a semente que Ifatinuké trouxera já não do “Império nagô”, mas da “nação egbá”, cruzando o oceano. E o fizera literalmente.

A história da travessia atlântica da semente de gameleira (Iroko, a árvore que conecta orun e ayê, os mundos visível e invisíveis) é a espinha dorsal da narrativa de fundação do Sítio de Pai Adão e também organiza, em suas diversas aparições nos autos, o caminho do tombamento federal. Aliás, Iroko já protagonizara também o processo de tombamento estadual: não só ele fora fartamente referenciado nas pesquisas da Fundação de Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE), como a seus pés fora entregue o pedido de tombamento que acabaria dando origem ao Decreto 17.712/1985.



Fig. 7 – Notícia publicada pela Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes do Estado de Pernambuco em 13/12/83, sobre o “ato” solene e entrega do pedido de tombamento do Sítio de Pai Adão, promovido debaixo do Iroko, a “Moradia das Almas” (Fonte: Anexo 1, p. 21, do Processo 1.585-T-09)

Que, nos dizeres da imprensa, “a moradia das almas” se tornaria patrimônio cultural em 1985, dois anos após a abertura do processo pela Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes, é sinal de que aquela gameleira mobilizava intensamente tanto a imaginação dos terreiros quanto dos pesquisadores e oficiais do estado. Ao próprio Gilberto Freyre ela não passara despercebida. Num trecho de sua obra *Assombrações do Velho Recife*, citado ao longo do processo federal, o autor, conterrâneo e amigo pessoal de Pai Adão, abordava a relação do sacerdote com o Iroko plantado no Sítio:

De árvores mágicas também se encontram traços na história sobrenatural do Recife. Uma delas, certa gameleira antiga do Fundão, no sítio do velho babalorixá já morto Pai Adão, pretalhão quase gigante, formado em artes negras na própria África, embora pernambucano da silva; e ladino como ele só. Foi um dos meus melhores amigos. Era esse velho gigante preto dançar era um assombro: de madrugada parecia não ele próprio, mas alguma coisa de elfo com asas nos pés. Dizem que era pela gameleira mágica que se comunicava com a Mãe África, ouvindo vozes que lhe diziam em nagô: “Adão, faça isso”, “Adão, faça aquilo”.
(Processo 1.585-T-09, Vol. 2, fl. 15)

Talvez Freire não estivesse entendendo muito naquelas madrugadas no Fundão: entre elfos e orixás a distância é, no mínimo, atlântica. Aqui, na falta de melhores dispositivos de tradução, a equivocidade ganhava terreno. Mas a ideia de que Iroko

veiculava as vozes dos ancestrais africanos, como no mito colhido por Bastide, não é alheia ao universo do axé. Assim, sua raiz (nomos da terra) passava pelo mar (nomos oceânico) enredando nações e experiências diaspóricas. Não à toa, o Sítio é de Iemanjá e Olokun, divindades que permitem e conduzem essas passagens sem tantos sobressaltos.

O(a) leitor(a) me perdoará o salto abrupto, muito menos elegante do que o bailado de Pai Adão: juntando ponta com ponta dos documentos dispostos no Processo 1.585-T-09, notei que a presença de Iroko se fazia sentir da abertura ao desfecho dos autos. Ele, de tão presente, parecia mesmo um dos assistentes à sessão do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, colegiado que decidiria em 2018 o destino do Ilê Obá Ogunté.

Aterrissemos nesta 90ª reunião e escutemos o tópico mais proeminente do voto da Conselheira Relatora do caso, a arquiteta Ana Paula Bruno. Não aleatoriamente, este item fora por ela batizado “Iroco, a raiz e o tempo”. Depois de “vencidas as questões formais”, Bruno permitia-se “neste momento soltar a narrativa para discorrer mais livremente”:

Com uma nem tão vasta nem tão pouca vivência de Terreiro e cada Terreiro é, como sabemos, um Terreiro, sinto que pude de alguma maneira trabalhar da melhor maneira ao lado do tempo (Ele, outra vez), curtíssimo desde que chegou a mim o convite irrecusável [para relatar o processo], já no final do mês de setembro. Penso que ter algum conhecimento de termos, ritos e práticas que compõem o vasto universo das casas de Axé foi fundamental para suplantar lacunas de repertório em matéria de patrimônio, para com maior destreza chegar ao cerne de um processo de tombamento (...)

Diz a história, contada pelos que dela participaram e dela são autores, que a existência do "Terreiro Ilê Obá Ogunté - Sítio de Pai Adio" e a existência da gameleira que hoje é um de seus maiores símbolos, não apenas estão associadas, mas se confundem. Assim contam que Yfatinuké, chegada de Oiô, Nigéria, encontrou no que hoje é o bairro da Água Fria essa porção de terras onde havia desde já uma gameleira, fato que a fez comprar e iniciar ali sua casa de culto. Contam outros que, sem encontrar nada ali além de água e um refúgio isolado da cidade, teria Yfatinuké comprado as terras e plantado uma semente de gameleira trazida de sua terra, em longa viagem de navio. (...)

Duas hipóteses que formam, por assim dizer, o primeiro e insolúvel mistério residente na pergunta: quem veio antes, a árvore ou a Casa? Poderia ser esse um detalhe se a gameleira não fosse, ela mesma, a morada do Tempo, ou o próprio Tempo, o Orixá Iroco na tradição Nagô. O Tempo não reconhece aquilo que inventamos para medi-lo: o antes, o depois. O Tempo simplesmente é, em seu mistério. E que seja assim, então. Se não se pode delimitar quando começou o Tempo, quando e como nasceu o Iroco, também não há data precisa para o início da casa de Yfatinuké. (p. 62-63, Ata da 90ª RO do CCPC)

A conselheira navegava no tempo e conduzida por Ele. Acionava-o como uma categoria cara ao campo do patrimônio cultural, costurando-o com Tempo ou Kitembu, divindade da nação angola, frequentemente associada a Iroko. A gameleira se tornava, assim, índice do(s) Tempo(s), cronológico e cosmológico. Sua *passagem* nos autos se fazia sentir tanto pelo ritmo da narrativa quanto pelas reminiscências da viagem oceânica das plantas africanas que enramariam no Sítio, tema que não deixou de receber menção em recentes pesquisas (Carney, 2004; Carvalho, 2012). Com o passar do tempo – desta

vez, o da própria sessão, com a leitura do relatório – sua autora, Ana Paula Bruno, se assumia ela mesma uma iniciada nos fundamentos do axé. Dizia pretender “trabalhar ao lado do Tempo” e colheria dele bons ventos: seu voto a favor do tombamento seria seguido pelos(as) demais conselheiros(as) por unanimidade e sem questionamentos.

Cid Teixeira teve naquela tarde sua desforra: o processo, último na pauta daquela reunião do Conselho de Patrimônio, era, como ele equiparara décadas antes, quase um “oriki de Xangô”, o mesmo Xangô que os descendentes de Yfatinuké conclamara rogando justiça. A “atemporalidade do axé” fazia tanto mais sentido jurídico e técnico quanto mais se apossava das noções (nativas da praxe dos órgãos patrimoniais) de “imemorialidade”, “intergeracionalidade” e “tradição”. Dito de outro modo, quando o Tempo fez passagem naqueles autos, quando o Tempo do axé impregnou o tempo do IPHAN, quando o dever Tempo do tempo foi despertado. O enredo intertemporal conformava mais uma das zonas de equivocidade que permitiam transversalizações entre mundos e perspectivas distintos. Tempo incorporava na feitura dos tombamentos um ponto de vista que habitava o corpo dos(as) filhos(as)-de-santo. Afinal, “o Tempo não reconhece aquilo que inventamos para medi-lo”, e assim como no Sítio não era possível saber “quem veio antes, a árvore ou a Casa”, não se podia discernir qual dos (T/t)empos presidia o rito institucional.

Tudo que se podia saber era que o Iroko onde o Tempo se assentava mantinha – tanto na mitologia do terreiro quanto, agora, na mitologia do IPHAN – organizava passado, presente e futuro, e que servia, por isso, de habitação aos ancestrais Eguns:

Contou-nos Manoel Papai, na mesma visita, que as pessoas mortas se tornam primeiro almas e somente depois podem se tornar Eguns, a depender de ritos específicos para isso. Tomar-se Egun é uma honra. Os Eguns também guardam relação com o mais antigo morador do Terreiro: o Iroco; conta-se que eles podem ser vistos nas suas redondezas. Na verdade, há dois Irocos no espaço do Terreiro, um logo na entrada, ajudando a delimitar o pátio em L definido pela varanda e pela capela, e outro lá no fundo. O primeiro, aquele que já estava lá, ou veio em semente da África. Nos fundos do terreno localiza-se o que podemos considerar como elemento natural mais significativo do Sítio como um todo, o Iroco. (...)

Iroco, morada do Orixá, ou o próprio Orixá, senhor do Tempo e da Ancestralidade, testemunho da própria vida, é também, no caso do Terreiro Ilê Obá Ogunté, guardião dos orixás, no plural, e da história de resistência da Casa. Conta-se que em uma ocasião de perseguição ao culto, à época do Estado Novo, foram escondidos dentro do tronco oco do Iroco, objetos sagrados dos Orixás, que até hoje permanecem ali. (p. 67, Ata da 90ª RO do CCPC)

Havia dois Irokos no Sítio de Pai Adão. Um, o original, o encontrado ou semeado por Yfatinuké em sua chegada, e outro na entrada do terreiro, um híbrido interespecífico:

Sobre o segundo Iroco, à entrada do Terreiro, conta-se que esse é na verdade um híbrido de Gameleira com um antigo Abricó. Além do Iroco ao fundo do terreno, o Sítio tem um pé de abricó na entrada. Dizem que após uma forte tempestade de raios parte dessa árvore caiu e a parte que testou acabou se associando à semente de gameleira, provavelmente trazida por morcegos,

crescendo ali uma junção de abricó com gameleira, depois disso ela também ganhou respeito da comunidade, ainda que as oferendas sejam feitas apenas à Gameleira do fundo do terreno. (p. 68, Ata da 90ª RO do CCPC)

A gameleira dos fundos era portadora física das insígnias de um dos mais dolorosos enredos entre nomos e axé: o enredo da perseguição. No oco do Iroko seguem existindo objetos votivos escondidos das batidas policiais de outrora: ele, assim, (in)corpora o *nomos* ancestral da nação egbá mas também, em certa medida, o *nomos* do direito brasileiro. A seu turno, o abricó-gameleira da entrada do terreiro se apresenta como uma composição de causalidade e casualidade. Se quiséssemos ser aristotélicos, diríamos que ele ancora um tempo da “justa medida entre acaso e necessidade” (Ost, 2005, p. 31), materializando um enredo de outro tipo: uma aliança “antinatural” de corpos. Entre acaso e necessidade, o processo de tombamento, com a intervenção de uma conselheira do IPHAN e do axé parecia mimetizar a imbricação interespecífica daquelas duas árvores: não uma produção por filiação, mas por aliança, um parecer-oriki para narrar, performar e confirmar um devir do patrimônio iorubá, cultivado aos pés e ao lado do Tempo.



Fig. 8 - Pé de abricó e gameleira ao fundo da Capela de Santa Inês, entrada do Sítio de Pai Adão
Fonte: Doc. digital 0803924 do Processo 1.585-T-09, p. 04.

Como advertia o Inventário Nacional de Referências Culturais aplicado pelas equipes técnicas durante os estudos de tombamento, “o tempo foi o mestre que guiou esta pesquisa”. Não especificavam qual deles. Múltiplas temporalidades concorriam para formar, *na duração do processo*, um “tempo público que é para o tempo o que o ‘espaço

público' é para o espaço" (Ost, 2005, p. 21). O parecer final do Processo 1.585-T-09 dava voz, lugar e passagem ao Tempo, habilmente aproximando discurso oficial e discurso "nativo" (ou melhor, discurso nativo de especialistas do patrimônio, e discurso nativo de especialistas do axé). Segundo a autodescrição de pais-de-santo como Manoel Papai, o seu ofício consiste em manter uma "tradição que honra a tradição" ou "zelar do santo", nada tão distante do que os funcionários do IPHAN estavam ali para fazer ("zelar pelo patrimônio") no ritual que chamavam "tombamento". O processo de patrimônio se tornava, assim, metalinguagem do patrimônio, muito como o "o direito é em si sua própria metalinguagem" (Latour, 2019b, p. 319). Mais do que isso, o voto da relatora Ana Paula Bruno os lançava – direito e patrimônio – num certo perspectivismo: nele, hora o axé lia o nomos, hora o nomos lia o axé e, nesse movimento, cada qual *virava* um pouco o outro.

Em conversas posteriores, Ana Paula Bruno me confidenciaria ser "uma mulher de Oyá", orixá das tempestades, esposa de Xangô. Pergunto-me se não seria, inadvertidamente, a relatora-iniciada tão filha do raio quanto a gameleira-abricó na entrada do Sítio de Pai Adão. Fundamentos jurídicos e de santo co-incidiam e co-existiam em seu relatório. Talvez instigado por isso, o babalorixá Manoel Papai, presente à reunião do Conselho, solicitou um aparte após o término da votação:

Axé para todos. Muito obrigado. Quando assumi uma cadeira no conselho do governador, em Pernambuco, representando a comunidade afro-descendente, as minhas primeiras palavras foram perguntando a eles, lá em cima, se eles estavam vendo o que está acontecendo aqui na Terra? Depois das perseguições nos Estados, em Pernambuco não foi diferente. O que foi feito daquele povo antigo? (...) A polícia entrar nos terreiros, e fazer e acontecer. Eu dizia ao governador que eu não acreditava que, naquele momento, estava lá, representando o candomblé de Pernambuco, e do Brasil. Negro, filho de pai de santo, filho de mãe de santo, que não podia esquecer a época passada, porque eles contavam a toda a hora, a todo instante, os momentos difíceis que viveram. Mas, o Conselho Estadual de Cultura me fez falar mais alto. E agora, eu pergunto a eles, lá em cima: será que é verdade? Será que o governo, será que as autoridades estão lembrando dos terreiros, das pessoas que sofreram tanto, daquilo que se perdeu tanto? Não temos que agradecer ao IPHAN, agradecer aos senhores, por esse reconhecimento. Quantos terreiros se perderam, quantas coisas boas se perderam? Os apetrechos que foram jogados na água, foram jogados nas matas, e o conhecimento que foi passando, que era para passar de cabeça em cabeça, de boca em boca, e que não foi passado por conta do medo que as pessoas tinham das autoridades antigamente? Não podia se falar Iorubá, nem Ketu, nem Jeje, nem Bantu, nem coisa nenhuma. Que coisa bonita hoje. Senhores orixás, senhores eguns, muito obrigado, muito obrigado mesmo (...) Nós vamos cantar em Iorubá, nesse momento. Como nosso terreiro é de Iemanjá, eu vou cantar para Iemanjá. (p. 81, Ata da 90ª RO do CCPC)

Só posso especular sobre a reação da assistência a esses cânticos finais, pois as atas não nos revelam isso. Se Ogunté Ferã iniciara o processo invocando Xangô, encerrava-o, quase uma década depois, saudando Iemanjá e aos ancestrais eguguns. Fazia-no em iorubá, não deixando de lembrar de outras tantas línguas proscritas pelo

português, do tronco bantu, jêje. Esse desvio de percurso, que não chegava a ser uma quebra de protocolo, realçava o duplo endereçamento da demanda do Sítio: se apelavam ao estado, nunca deixaram de dirigir-se também aos “senhores orixás”. Nesses termos, o “patrimônio” que se moldava era fruto da heterogênea combinação de ambos os mundos, mantendo latentes suas fricções e assimetrias, ou melhor, deixando à vista os rastros da guerra ontológica por detrás de um conflito “cultural”: “não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático” (Almeida, 2013, p. 22). Saudar e reafirmar a presença e a agências dos orixás e eguns era fazer notar que, a despeito da coalização provisória que se alcançara com o IPHAN, o descompasso era irremediável entre a ontologia estatal e a do axé³⁹.

Não era só. Conforme tenho presenciado em diversas ocasiões, cantar tornou-se ato quase indispensável na política performativa dos povos de terreiro, sobretudo quando é preciso “falar mais alto”, como nos conselhos públicos citados por Manoel Papai. Cantar é um aspecto delicado dos rituais de reciprocidade do axé. Por meio dos cantos, ofertam-se tributos de hospitalidade ou proferem-se imperdoáveis (e, às vezes, imperceptíveis) afrontas. Afinal, “singing is a plural act, an articulation of plurality” (Butler e Spivak, 2007, p. 59) e, portanto, faz diferença quem canta o estado-nação e em que idioma o faz. A plenos pulmões, na cúpula do órgão responsável por imaginar a brasilidade através das lentes do patrimônio cultural, o sacerdote louvava outras nações afro-atlânticas e seus emissários. Sua intervenção e o agradecimento derradeiro direcionado não aos conselheiros, mas aos “senhores orixás e senhores eguns”, tinha o efeito de des/re-arranjar os termos das relações políticas afro-brasileiras com uma sutileza diplomática.

O Atlântico e o mar em geral são cantados como passagens de vi(n)da colonial e de retorno ancestral em inúmeras oportunidades dentro e fora dos terreiros. Uma delas presenciei durante o trabalho de campo, em setembro de 2015. Numa das noites após o encerramento dos trabalhos do III Encontro Paranaense das Religiões de Matrizes Africanas e Aídes, realizado em Matinhos (PR), reunimo-nos na beira da praia com um pequeno grupo que tocava sambas de roda⁴⁰. De repente, um dos “pontos” puxados por um ogã me aguçou particularmente a curiosidade, ao sublinhar o *mar* (a mario das

³⁹ Eu não poderia ser mais grato à professora Cimea Bevilaqua, cujas observações sempre generosas e impecáveis me chamaram a atenção para múltiplas refrações, nesta e em outras tantas passagens do texto.

⁴⁰ A relação entre *samba* como ritmo e *Samba Kalunga* como divindade mantém sua ressonância na música, como a epígrafe deste capítulo ecoa. Mas não só. Sabe-se que o samba carioca nasceu na casa das “tias baianas”, mães-de-santo ou iniciadas no candomblé. Ainda, a presença indispensável da mágica “boneca calunga”, que carrega os fundamentos místicos dos maracatus pernambucanos, “abrindo caminho” nas ruas, ou a função de porta-bandeiras nos carnavais e seus sambas-*enredos* não são intertextualidades casuais.

calungas) em Marabô (um exu-catiço) e fazer de Oxumaré (orixá do arco-íris, das transmutações, das ambivalências e fecundidades) um Exu Maré (exu das marés?):

Lá no mar de Marabô,
lá no mar de Exu Maré,
tem uma calunga linda
acredite se quiser.
Você não precisa ver,
você tem que acreditar,
a maior calunga
é no fundo do mar.

Se, deslocando ou des-territorializando os quadros mitológicos de Schmitt, o mar e não a terra parisse o direito, onde desaguaríamos? Se as lembranças marítimas da morte e do desterro povoassem ou assombrassem permanentemente o *nomos* da terra, o que dele fariam? Nodari bem recorda a origem “marítima” do texto do filósofo alemão:

O Nomos da Terra foi escrito a partir de um proto-texto, *Terra e mar – uma reflexão sobre a história universal* “contada a minha filha Anima”. Nesta verdadeira história (com minúscula), o desenvolvimento das civilizações aparece na forma de um conflito entre os elementos, mais especificamente entre o telúrico e o marítimo, entre as criaturas bíblicas Leviatã e Behemot, a grande baleia. (Nodari, 2007, p. 30)

Com a proposição de um *nomos oceânico* (nomos-kalunga ou nomos okúnico) ambicionado provocar turbulências desse tipo. Um *nomos* do oceano ou *okúnico*, contudo, não se opõe ao *nomos* da terra ou *nomos telúrico*, mas convive com ele, colocando-o entre aspas, em suspensão. O fundo do mar é, afinal, uma terra, alguma terra, porém terra dificilmente sujeita à soberania e à propriedade: uma terra sem rei, sem dono, um cemitério, espaço de pura *passagem*, onde todos são estrangeiros, não há autóctones.

Isso não impede que o mar e seu chão profundo sejam lugares de *assentamentos*, porque assentamento e passagem não conflitam, antes se amplificam mutuamente. Nesse sentido, *assento* de santo é *acesso* ao santo, é uma instanciação sua. Não à toa se diz, por vezes, “calçar o santo” às primeiras obrigações que a ele se fazem, porque são as que lhe dão caminho. Há notícias mesmo de um Exu assentado debaixo da superfície, no leito da Enseada de Água de Meninos, região marcada pela presença do candomblé em Salvador. Ele foi descoberto em 2010 por André Lima, mergulhador profissional e identificado por Leandro Duran, arqueológico subaquático, sendo objeto dos estudos de Novaes (2013).

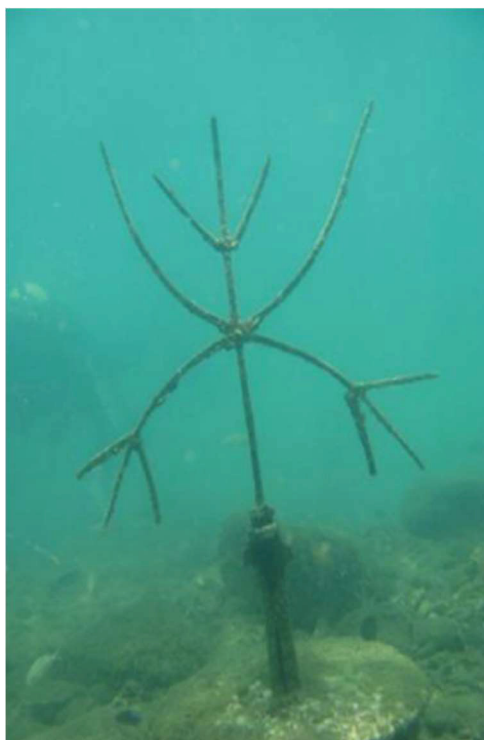


Fig. 9 - O assentamento do “exu submerso” na Enseada de Água de Meninos
 Fonte: Novaes, 2013, p. 84.

A localização do assentamento marítimo de Exu não é aleatória. Ele, “como senhor dos caminhos, pavimentou as águas do Atlântico Negro, povoando-as de encruzilhadas por onde circulam hoje homens e deuses, passado, presente e futuro, violência e solidariedade, enfim, ordem e desordem” (Silva, 2015, p. 210). O Exu submerso é icônico da intensidade e da inventividade de um *nomos* do e no mar, um *nomos* que tem de responder à (des)ordem do sequestro/exílio transatlântico e aos modos de existência diaspóricos na precariedade, (a)firmando-os. Firmar ponto no oceano é ancorar a vi(r)agem dos santos, ancestrais, pessoas, plantas, artefatos entre uma e outra costa. Pano-da-costa, palha-da-costa, sabão-da-costa, folha-da-costa, muito do que é indispensável ao candomblé era e ainda é trazido num vivo comércio religioso atlântico. Tais passagens exigem a negociação com o mar e com a experiência do desencontro e do estranhamento que o mar abre. Por isso as *assemblages* e os encontros são prerrogativas de Exu, ativas através do *padê*, seu rito mais conhecido:

O termo ioruba *Ìpàdê* significa reunião ou encontro, demonstrando que o objetivo principal do rito é pedir a Exu que reúna ou propicie o encontro das partes que se acham separadas ou distantes: o leste do oeste, o norte do sul, a terra visível (aiê) da invisível (orum), os homens dos orixás, os vivos dos mortos. (...) O padê também é conhecido como “despacho de Exu”, nome que pode ter um duplo sentido: enviar o orixá mensageiro para “correr o mundo” e voltar trazendo as energias distantes e benéficas para perto dos homens, inclusive chamando os orixás para comparecerem à

feita, ou agradar Exu, para que este, satisfeito, não perturbe os trabalhos, dada sua personalidade zombeteira. (Silva, 2015, p. 136-137).

Se observarmos com atenção os “ferros” de Exu, em seu altar oceânico, veremos que eles tampouco são casuais. Por todo o “mundo atlântico Kongo” a ideia de “virada na trilha” ou de encruzilhada tem uma inscrição semelhante: “um garfo na estrada (ou mesmo um ramo bifurcado) pode aludir a esse símbolo crucialmente importante da passagem e da comunicação entre os mundos” (Thompson, 2011, p. 113).

Ao assumirmos que o modo como esses artefatos são *feitos* no candomblé é análogo à própria feitura do santo, isto é, envolve “uma série de agenciamentos entre deuses, pessoas e os mais distintos materiais” (Marques, 2018, p. 223), é necessário reconhecer que “as chamadas ‘insígnias’ e materiais que cada entidade carrega não somente ‘representam’ a entidade, mas são fundamentais para atualizar determinadas relações, permitindo que a entidade possa *trabalhar*” (Marques, 2018, p. 226).

Se o processo (a materialidade e a duração dos “autos”) eram o que permitiam à relatora do tombamento do Sítio de Pai Adão *trabalhar com o tempo*, os ferros e assentamentos são os meios de *trabalho* ou de *agência* dos deuses e espíritos, e dos humanos em aliança com eles. No candomblé, as pessoas forjam ferros enquanto são forjadas por eles. Os santos também vivem nessas “matérias vibrantes”⁴¹. O trabalho do exu submerso deve ser o de *orientar* rotas num entroncamento de caminhos, mais precisamente de três caminhos que se bipartem novamente em cada ponta. Essa tríplice encruzilhada remete quase imediatamente aos pontos de ancoragem do Atlântico negro (África, América, Europa), ao menos do modo como ele é imaginado e mobilizado nos terreiros. Do modo como também era evocado por Manoel Papai em seus votos finais a Iemanjá no Conselho Nacional de Patrimônio, como uma espécie de trinca geopolítica pode ser explorada por meio da tríade *assentamento, terreiro e encruzilhada*:

Esse assentamento estabelece identificações, uma trama cosmopolita e solidária e, a partir dos *cruzos*, ressemantiza sociabilidades transafricanas, ecologias do pertencimento, processos transculturais, interculturais, cosmopolíticas, que alçam a diáspora negra como advento contracultural da modernidade como nos ensina o navegante Gilroy. O *assentamento* é chão sacralizado, é morada de segredos, é lugar de encantamento, é corpo ancestral, é onde se ressignifica a vida. A diáspora evidencia a inventividade dos povos negro-africanos desterritorializados, juntamente com a inventividade de seus descendentes. Essas populações em dispersão reconstituíram seus territórios no corpo, na roda, nos movimentos, nas sonoridades, nos

⁴¹ “But metal is always metallurgical, always an alloy of the endeavors of many bodies, always something worked on by geological, biological, and often human agencies. And human metalworkers are themselves emergent effects of the vital materiality they work. “We are; says Vladimir Ivanovich Vemadsky, “walking, talking minerals.”” (Bennett, 2010, p. 60)

sacrifícios rituais – todos esses elementos são experiências de terreiro. (...) Nesse mesmo movimento emerge a noção de *terreiro*, a ambivalente condição dos seres em dispersão marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção do outro. Assim, o *terreiro* aqui inscrito não se limita às dimensões físicas (...) mas sim como “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente da criatividade e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espço. (Rufino, 2019, 100-101)

Exu, patrono da comunicação e padrinho de todos os campos de potência, atravessa de uma costa a outra, do terreiro à(s) África(s), expedito e na contracorrente, fomentando um diálogo circun-oceânico (Matory, 2009). Para isso, seus assentamentos na terra ou no mar são eficazes. Ele é o agente cosmopolítico entre domínios, operador dos trânsitos, fabricante de ca(o)sos e cruzos. A casa de exu, que “não tem porta e nem janela”, como alguns de seus cânticos repetem, é feita tão só de portas entre mundos e janelas de oportunidade (ele carrega chaves e cadeados em suas representações). Seus

(...) nomes fazem referência a pontos de passagem ou limítrofes (encruzilhada, porteira, rua), a espaços ou estados de intercessão entre o mundo dos vivos e dos mortos (cemitério, catacumba, caveira), a estados intermediários entre matéria sólida e líquida (lodo, lama), a estados intermediários de incidência de luz (sombra, madrugada), aos seres híbridos (meio humano, meio animal), à duplicidade e à alternância das coisas (...) e a mudanças dos períodos e do tempo (meia-noite, alvorada). (Silva, 2015, p. 66)

Exu é um agente da passagem, um interruptor cosmopolítico, isto é, da relação entre cosmos e política, sem fechamento. A proposição cosmopolítica evidencia que não há um mundo prévio universal sobre o qual agimos e o qual interpretamos segundo valores e políticas particulares, mas o próprio mundo e o que ele comporta (quais entes podem habitá-lo) é um objeto de desentendimentos e disputas. Nos termos de Latour:

Há muitas definições, mas eu prefiro aquela de Isabelle Stengers. Ou seja, a de que a ‘política’ são os humanos, e que o ‘cosmos’ são as coisas: nenhum dos dois sozinho é o bastante. A palavra ‘cosmopolítica’ é uma palavra que permite dizer que se fizermos a política apenas entre humanos, vamos acabar nos fechando em uma esfera exígua demais, feita de interesses de boa vontade. Se tivermos apenas cosmos, iremos nos encerrar sozinhos na velha idéia dos naturalistas, que definem a priori um mundo comum que os outros devem compartilhar. A cosmopolítica permite impedir que os dois se fechem: o cosmos está lá para impedir que a política se feche, e a política, para impedir que o cosmos se feche. O cosmos não é mononaturalizado, ele é a expressão de uma política. (Latour, 2004, p. 406).

É habitando e fazendo habitar as passagens (como a *Middle-Passage* do Atlântico negro) que exu maquina uma cosmopolítica afro-brasileira. Seu ponto de firmamento é, precisamente, o interstício que o hífen introduz entre o “afro” e o “brasileiro” e que dá margem à abertura, àquilo que excede e desnatura ambos os termos da relação. A proposição cosmopolítica, como concebida por Stengers, “nada tem a ver com um

programa, mas, muito mais com a *passagem de um pavor*, que faz balbuciar as seguranças” (Stengers, 2018, p. 447). O *nomos* okúnico é o mundo normativo dessas passagens pavorosas, porque sacodem o terreno colonial (e aproveito para homenagear aqui Exu Treme-Terra, que também se apresenta como caboclo).

Talvez Bosch referenciasse o pavor dessas passagens marítimas da empresa colonial europeia em sua *Stultifera Navis* (O navio dos loucos). A obra, ao que se sabe, é pouco posterior à “descoberta” da América. Uma terreirizada destacaria, na cena, o mastro substituído por uma árvore e a lua que figura em sua bandeira (possivelmente em remissão a signos muçulmanos), surpreendentemente parecidas aos assentamentos de Tempo, como descreverei a seguir. Essa náutica anticartográfica também se encontra em figurações artísticas como a insculpida por Adriano de Oliveira. Sua “Barca dos Exus”, exposta na Mostra do Redescobrimento, inverte a poética dos porões negreiros:



Fig. 10 - Navio Guerreiro/Barca dos Exus”, de Adriano Jordão de Oliveira (PE).
Fonte: Mostra do Redescobrimento, São Paulo, 2000

Como o Navio de Oxum, obra coletiva da comunidade da Casa Branca, e a Barca dos Exus do artista pernambucano, as cosmologias da diáspora estão prenhes de imagens-força dos movimentos e fluxos afro-atlânticos que despistam a reificação recorrente do navio negreiro. *Immamou*, a embarcação mítica de Agwe ou Agoué, *loa* haitiano dos mares, e a Bandeira de Tempo ou Kitembu, inquice do candomblé brasileiro de nação angola fazem parte desse repertório contranarrativo. Desconheço trabalhos que tenham salientado as similitudes iconográficas dessas duas divindades e acredito que o tema

valeria de incursões que extrapolam os limites desta tese. Talvez Agoué e Kitembu guardem outros *enredos* cosmopolíticos que não me foram dados a conhecer.

Intenciono convocá-los aqui como emblemas de um *nomos okúnico* ou *oceânico* que compõe terra e mar, assentamento e passagem, localização e deriva, nação e cosmopolitismo, bandeiração e ancoragem, identidade e multiplicidade, fronteira e a-fronteira: *afronteiras*. Afirmo Thompson que a designação haitiana *Agoué* encontra equivalência na divindade fon *Agabe (Hu)*, “deus do mar ewe” (2011, p. 165). “Protetor da pesca e do comércio marítimo” (Santos, 2010, p. 36), Agoué recebe, como Iemanjá no Brasil, pequenos barcos com oferendas nas praias. O Agoué ou Agwe haitiano é cultuado no rito (“nação”) Rada, tendo também os navios como motivo constante em seus *vèvès*.

Os *vèvès* são pinturas desenhadas no chão e servem como “convites para que os *loa* (espíritos) que são louvados sejam participantes necessários” (Josephson, 2010, p. 148). Como os pontos-riscados da umbanda e as *firmas* da santería cubana, eles são “elaborados por sacerdotes ou sacerdotisas com substâncias em pó (geralmente pó de milho) sobre a terra (...) Dispostos e apresentados simetricamente, eles louvam, convocam e encarnam, ao mesmo tempo, as deidades vodú do Haiti” (Thompson, 2011, p. 183). Friso que os *vèvès*, os pontos riscados (com pemba, calcário, giz) e as *firmas de santo*, sem prejuízo de sua evidente expressividade plástica, não podem ser tomados como meras *representações*. Eles têm funções rituais, ou melhor, elas são em si mesmos processos de inscrição que não representam, mas *presentam*, “encarnam” as deidades. Também são assinaturas dessas entidades, formas pelas quais se tornam reconhecíveis e a-presentáveis: “Este ato, chamado de ‘firmar o ponto’, visa a construir um centro de força para a realização de operações mágicas. Sobre este emblema, os Exus podem, por exemplo, queimar pólvora ou papéis” (Silva, 2015, p. 53).



Fig. 11 [À esquerda] - Ponto queimado em pólvora na “Casa de Exu” do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, durante um ebó de “descarrego” (Foto do autor, 2019)

Fig. 12 [À direita] - Umbandistas riscando ponto com pólvora, no Rio de Janeiro, foto sem data, provavelmente dos anos 1950, pertencente ao acervo do Arquivo Nacional. (Vale, 2019, p. 7).

Não são comutáveis, mas podem ser simetrizados⁴² (isto é, ter horizontalizados os seus estatutos de realidade) os conceitos cosmopolítico e jurídico de *firma*. O ponto riscado não só firma e chancela uma id-entidade, mas confere eficácia a ela. O reconhecimento cartorial de uma firma estampa uma id-entidade e lhe dá efeitos reais. Como os assentamentos de santo, ambas são extensões ou dispersões da própria pessoa sobre signos: materializações. O ponto riscado, tal qual a assinatura digital dos sistemas judiciários contemporâneos, é uma identidade virtual, a inscrição de uma autoridade mística ou burocrática. Como uma procuração, que supre a ausência com uma espécie de presença diferida, uma *firma* (ponto firmado) vale por um território perdido:

⁴² Extraímos o princípio da simetria generalizada da obra de Latour: “O primeiro princípio de simetria oferece a incomparável vantagem de livrar-nos dos cortes epistemológicos, das separações *a priori* entre ciências ‘sancionadas’ e ciências ‘proscritas’, e das divisões artificiais entre as sociologias do conhecimento, da crença e das ciências. Outrora, quando a antropólogo retornava de algum local longínquo para descobrir, entre os seus, as ciências que haviam sido purificadas pela epistemologia, era impossível para ele estabelecer uma relação entre as etnociências e os saberes. (...) Hoje, quando retorna e descobre, entre os seus, estudos cada vez mais numerosos sobre suas próprias ciências e técnicas, o abismo já não é tão grande. Ele pode transitar, sem maiores dificuldades, da física chinesa à física inglesa (Needham, 1991); dos navegantes trobriandeses aos navegantes da US Navy (Hutchins, 1983); dos calculadores do oeste da África aos matemáticos da Califórnia (Rogoff e Lave, 1984); dos técnicos da Costa do Marfim aos prêmios Nobel de La Jolla (Latour, 1988a); dos sacrifícios do deus Bal à explosão do ônibus espacial Challenger (Serres, 1987)” (Latour, 2019a, p. 118-119). Simetrizar, portanto, pressupõe colocar-se num “ponto médio” entre natureza e cultura, entre propriedades humanas e não-humanas, entre nós e os outros.

Qualquer coisa pode fazer as vezes da reterritorialização, isto é, “valer pelo” território perdido; com efeito, a reterritorialização pode ser feita sobre um ser, sobre um objeto, sobre um livro, sobre um aparelho ou sistema... Por exemplo, o aparelho de estado é erroneamente dito territorial: na verdade ele opera uma D [desterritorialização] que, no entanto, é imediatamente recoberta por reterritorializações sobre a propriedade, o trabalho e o dinheiro (é evidente que a propriedade da terra, pública ou privada, não é territorial, mas reterritorializante). (Deleuze e Guattari, 2012, p. 238)

Um “sujeito” se reterritorializa sobre um documento, um aparelho de estado se reterritorializa sobre uma propriedade, um deus se reterritorializa sobre um *vèvè*, uma pessoa ou um assentamento. Axé e direito se fazem no agenciamento de materialidades, porém não de modo indistinto. Qualquer exercício de simetrização não torna firma (riscada) e firma (reconhecida) a mesma coisa: o ponto riscado se constitui na precariedade da desterritorialização como um processo onde o vetor de movimento (de chegada dos ancestrais e divindades) é o que importa. Já a firma cartorial busca conter os fluxos, as apropriações, as falsificações, a circulação indiscriminada da autoridade, sequestrando a assinatura de volta para as mãos de um autor supostamente legítimo, soberano, único a poder dispor de si e das representações de si propriamente. Uma das firmas reforça a multiplicidade (a pessoa devém vodum, o *loa* “monta” seu cavalo) enquanto a outra captura o singular como expressão de uma verdade de si. Uma assinatura, diria Derrida, não é apenas uma marca, passível de replicação técnica, ou um carimbo de tabelionato, mas um *evento*, um *ato*, aquilo que escapa à reprodutibilidade automática (Derrida, 2002).

Ao longo de uma cerimônia de vodu, de candomblé ou de umbanda, firmas e pontos vão materializando os próprios *loas*, orixás, espíritos. As linhas dos grafismos de axé mantêm a conexão entre caminhar, tecer, dançar, cantar, contar e desenhar apontada por Ingold (2007). Senhores de terras africanas na diáspora se *ancoram* em múltiplos corpos (os de seus(uas) filhos(as), os dos assentamentos, ferros, pontos, árvores e mesmo os das imagens dos santos católicos), associando potências. Assim, Roberts entrevê uma “arquitetônica dos *vèvè*” haitianos como pictogramas da liberdade, uma encarnação da resistência, das rotas de fuga física, política e espiritual da escravidão e do jugo colonial:

Borrowing from the idea of a *vèvè*, we can understand *vèvè architectonics* to mean the blueprint of freedom that an individual or collectivity imagines in an ideal world. *Vèvè architectonics* within politics is a pictogram of mass flight that resists sovereign decisionism and institutional design conducted by the state without authorization, advice, and input from the citizen. It is a design and structural roadmap beckoning the construction and refashioning of cognitive, physical and political orders. (Roberts, 2015, p. 126)

Não nos esqueçamos de que os pontos são *riscados*, sempre rasuráveis. Não propriamente medições e divisões telúricas, como os traços de um agrimensur montando cercas ou pastos (*nemein*), eles são antes campos de força ou correntes de maré. Como o escape a que eles incitam, os próprios *vèvès* são fugidios. Aliás, muito como as ondas que apagam recados na areia, conforme avança a noite, humanos dançam sobre os *vèvès*, desterritorializando-os no mesmo (com)passo em que *loas* e orixás vão se reterritorializando em seus corpos para seguir aportando em novas terras.

Há comunicação, conexão e passagem entre todos esses elementos, fazendo deles mapas cosmopolíticos (ou cosmogramas) muito mais que decalques estanques. Corpos (também pintados e *katulados* na iniciação), firmas e assentamentos (em alguns lugares também chamados de “firmezas” ou “fundamentos”) são como bússolas, dispositivos de orientação e navegação no Atlântico: rizoma de viventes, antepassados e divindades. As firmas (que assentam santos) e os assentamentos (que são santos firmados) integram sistemas de canalização. Sob esse ângulo, os orixás “em risco” (nos pontos riscados) são uma resposta não identitária aos “orixás em risco” (sob ameaça de desposseção).

O fundamental dessa máquina cosmopolítica que intitulo o *nomos* oceânico não é que ela garanta a fixidez da estrutura (dos padrões de rito que a literatura antropológica ajudou a normalizar) ou a “validade” da assinatura (ou de uma origem mais pura e mais autêntica nas nações e tradições), mas que ela opere *passagens*, mais como cabos de força ou redes de energia do que como troncos ou colunas:

O terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, dessencializados (...) a existência de uma filosofia política na religiosidade afro-brasileira capaz de propor um outro equacionamento para o senso de equidade e a afirmação proliferante das diferenças. (Anjos, 2006, p. 23)

Nesses termos, Anjos conceitualiza a “encruzilhada” como “ponto zero do processo de subjetivação”, “um não-território” (2006, p. 18). Similarmente, Beliso-De Jesús (2015), em sua etnografia sobre as formas e os percursos contemporâneos da santería cubana, oferece uma sensibilidade das “co-presenças” (espíritos, *ngangas* e *orichas*) a partir de um *sensorium* “elétrico” e fluídico. Percepções afro-cubanas sobre correntes espirituais (*las corrientes espirituales*) ou transmissões (*las transmisiones*) pelas quais essas agências circulam e por meio das quais se manifestam também reverberam no candomblé brasileiro. Muitas vezes ouvi relatos sobre como os orixás são “uma energia” ou sobre como sua proximidade pode ser pressentida através de “arrepios”,

como um “frio na espinha”, como um eriçar dos pelos (uma pausa nas conversas é comum para mostrar o braço ao antropólogo: “olha, chega fico arrepiada”), como uma eletricidade (eu mesmo já percebi assim sua chegada). Esses arrepios afro-atlânticos enfatizam poderes do corpo e sabedorias musculares, ao arrepio da lei:

Se os òrisà são pensados como princípios filosóficos, quer dizer, então que eles são obrigados a falar, a partir de agora, como elementos de um sistema cientificista de pensamento; em detrimento do poder simbólico que afirma sua ligação com os poderes do corpo e da sabedoria muscular (...) Isso falsifica essa experiência, porque induz a uma leitura que a torna uma experiência fundamentalmente noética, ao passo que, na realidade, o òrisà, na perspectiva do corpo, se conhece a partir do sentimento de prazer, do acúmulo das forças e do arrepio na espinha. (Santos, 2020, p. 154)

Porém, a dinâmica das passagens não é ilimitada nem sem regulação. Mesmo num *nomos okúnico*, alguma ancoragem é necessária. Beliso-De Jesús (2015, p. 45) registrou um “trabalho” (*obra*) para Yemayá em que uma mãe cubana atou a fotografia⁴³ do filho com cordões azuis e brancos a uma âncora e a um pedaço de pau de *amanza guapo* para protegê-lo em suas viagens à Espanha. Ela fora orientada de que a oferenda o firmaria, manteria seus “pés no chão” para não ser “corrompido” pela duvidosa moral estrangeira (no coração da antiga metrópole colonial). Noutra situação, uma viagem aos Estados Unidos somente foi autorizada após um sacrifício “aos pés do oceano”⁴⁴. Atravessar fronteiras geográficas e políticas pode ser especialmente perigoso numa ilha com tantas refregas diplomáticas, exigindo manejos mágicos dos trânsitos.

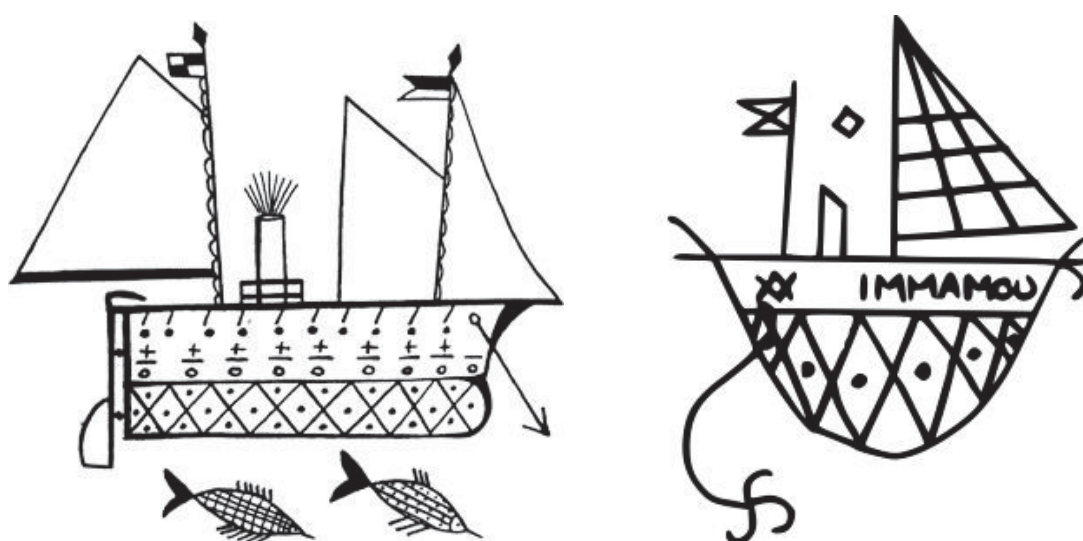
Presenciei “trabalhos” desse mesmo tipo algumas vezes no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão. Numa oportunidade, Oyá, orixá das tormentas e travessias, recomendou a uma aflita filha sua que lhe desse comida para agilizar a liberação do visto de seu noivo, em apuros para retornar da Índia para a França, onde residiam juntos. Noutra ocasião, a

⁴³ Aproveito a passagem para dialogar com Gell e suas reflexões ao redor da chamada “feitiçaria de imagem”, que testemunha, na realidade, a dispersão da personalidade, tema do próximo capítulo: “El aspecto «mágico» de la hechicería por imagen es solo un epifenômeno de que no nos hayamos identificado en suficiente medida con los hechiceros y sus víctimas, de que nos distanciamos de ellos, no un resultado de que sean esclavos de unas creencias supersticiosas completamente distintas de las nuestras. En cuanto pacientes, sufrimos el efecto de una agencia que median las imágenes de nosotros mismos porque, como personas sociales, estamos presentes no solo en nuestros cuerpos individuales, sino en todo lo que alrededor nuestro testimonia nuestra existencia, nuestros atributos y nuestra agencia.” (Gell, 1996, p. 144).

⁴⁴ “In another example of techno-assisted long-distance rituals, Caridad, a young Cuban woman initiated in Miami, was told that her mother (a with Cuban still living in Cuba) would only be allowed to travel to the States is she received her “beads” (*collares*, also, *elekes*, religious necklaces that mark the first level of initiation) and “fed” Yemayá an animal sacrifice at the “foot of the ocean”. Yet her mother did not practice or believe in Santería. Caridad was told to do the *ebbo* on her mother behalf and the place a doll in her mother’s name and give the doll *collares*”. (Beliso De-Jesús, 2015, p. 62). As semelhanças dessa boneca ritual ornada de fios de contas com a boneca *calunga* dos maracatus não é casual.

ajuda de Exu teve de ser conquistada com um ebó para propiciar boa viagem a uma consulente prestes a embarcar a trabalho num navio. O jogo de búzios, contudo, alertou que partisse somente no segundo semestre daquele ano, pois poderia enfrentar complicações. Em ambas as situações, os bons préstimos dos orixás, ao que me foi relatado, surtiram efeito.

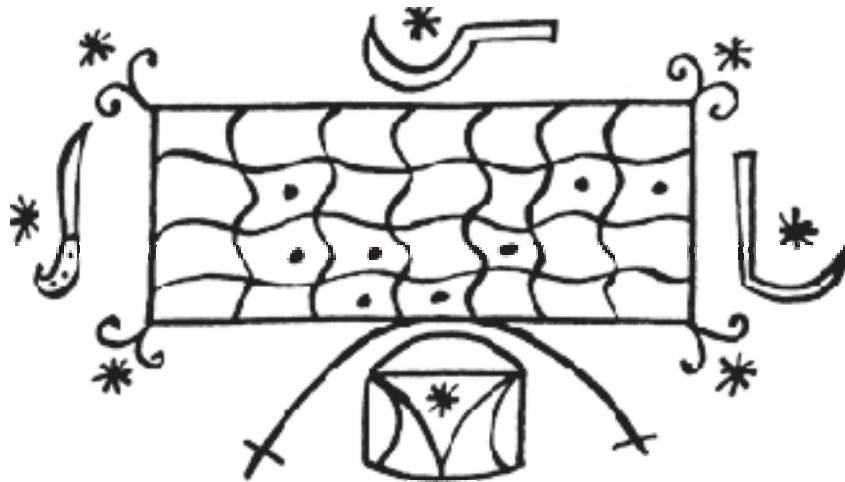
Esses encantamentos aproximam as ideias de amarração e de atracação, a ancoragem dos barcos, e nos trazem de volta às figuras de Agoué e Tempo e às barganhas que se fazem com o mar. Ambos habitam ferros, pontos, assentamentos e corpos como mapas de conectividade de um *nomos* oceânico. Isso é perceptível nos seus *vèves*:



Figs. 13 e 14 - *Veves* haitianos de Agoué nos quais é representado Immamou, seu navio mítico.
Fonte: Domínio público (internet).

Gostaria de ensaiar algumas leituras possíveis dos ícones haitianos de Agoué à luz das discussões deste capítulo. A primeira delas pretende realçar uma diferença fundamental desses signos-mapas em relação aos das demais divindades: a ausência neles de simetria e quadripartição. Como a literatura assinala, a maioria dos *vèvès* é marcada, em seu próprio processo de composição ou design, por uma estrutura de quatro partes que pode ser comparada a uma “rosa dos ventos” (modelo de orientação das embarcações em mar aberto) ou a um crucifixo kongo (*yowa*), em que norte (acima), sul (abaixo), leste (direita) e oeste (esquerda) situam o ciclo da vida e da morte sobre a linha média da

kalunga⁴⁵. Essa partição, pouco evidente nos *vèvès* marítimos, é , ostensiva nas insígnas de Azaka, *loa* da terra, dos campos, das plantações e colheitas:



Figs. 15 – *Vèvè* e Azaka | Fonte: Domínio público (internet).

Se não parece haver melhor a-presentação do *nomos* telúrico do que esses *vèvès* de Azaka - confeccionados justamente com pó de frutos da terra (milho, café moído, farinha) - nos quais partição, apropriação, medição e trabalho estão sintetizados sob a forma de *lavoura*, os *vèvès* de Agoué encarnam o *nomos* oceânico, cuja deriva é temperada por amarrações (uma certa localização no mundo, mas provisória) e por armações de mastros e velas (uma certa ordenação dos fluxos, porém precária).

Provisoriedade e precariedade que inscreveram a chegada dos povos africanos às Américas. Diante delas, os modos de (r)existência coletiva agenciam localização e ordenação, de um lado, e flutuação e orientação, de outro. *Nomos* da terra que é plantação e semeadura (“plantar o axé”); *nomos* do mar que é navegação e aventura (“dar passagem” ao santo e às entidades, na linguagem do candomblé). A proposição de fundo, portanto, que a teoria constituinte do axé nos coloca é a de um afastamento da dicotomia schmittiana entre terra e mar, para cultivar enredos entre kalunga e continente.

Uma segunda camada dos símbolos de Agoué pode nos auxiliar a trafegar, ou melhor, a navegar por esse problema. Proponho compararmos as bandeiras do *loa* dos mares e as ferramentas ou “ferros” do inquite Tempo (ou Kitembu). As bandeiras vodu

⁴⁵ “A linha horizontal separa a montanha do mundo vivo de sua contraparte espelhada no reino dos mortos. A montanha dos vivos é descrita como “terra” (*ntoto*). A montanha dos mortos é chamada “argila branca” (*mpemba*). A metade inferior do cosmograma Kongo era também chamada *kalunga* e se referia literalmente ao mundo dos mortos como completo (*lunga*), dentro de si mesmo (...)” (Thompson, 2011, p. 113). Faço notar que, diante desse cosmograma, a cantiga sobre “pisar a pemba” quando se “vem lá de cima” assume novos significados: uma “descida” ao mundo dos mortos ou um trabalho de fazê-lo aflorar na superfície da terra (*ntoto*), por meio dos pontos riscados (feitos também de argila branca) como portais de *mpemba*.

(...) anunciam a chegada de um deus ou de uma deusa, a posseção dos devotos. Elas são profundamente liminares. Desfraldadas e exibidas em ritos vodu, ficam no limite entre dois mundos. (...) Essas são variações crioulas de um tema Kongo fundamental – *nisuka minpa* – o ritual de agitar ou desfraldar ou ‘fazer dançar’ os quadros de pano para abrir a porta para o outro mundo” (Thompson, 2011, p. 18-0181).

Por sua vez, os ferros de orixá ou “ferramentas de santo” exercem

(...) um papel essencial na feitura da pessoa no candomblé. Juntamente com o otá (a pedra fundamental que é o próprio orixá) e uma série de outros ingredientes, ela irá compor o assentamento do santo, uma espécie de “altar”, ou arranjo de forças que irá mediar a relação entre o orixá e a pessoa. (...) Trata-se de um processo gradual, como se em cada ação o artefato fosse adquirindo mais “vida”, num diálogo tensionado entre o ferreiro, as divindades e a matéria. (...) Em suma, todo esse processo, se quisermos, poderia ser pensado como uma espécie de composição e estabilização de uma série de forças que se encontram nos mais distintos materiais e no mundo. Assim, a força do orixá – que sempre existiu – é feita no processo mesmo de sua individuação. O assentamento, atravessado por essa nova força que agora foi *feita* (o orixá), e, ao mesmo tempo, a própria expressão material desse orixá, passa a ser um canal de mediação e intervenção no mundo, *fazendo fazer* uma série de relações. (Marques, 2018, p. 237)

Bandeiras e ferros são tomadas por posseções e atravessamentos: *nomos* da passagem. Sendo coisas que participam da vida e do modo de existência dos deuses (*loas* e orixás), integrando seus assentamentos, esses artefatos não são apenas objetos passivos, feitos, mas composições de matérias e forças que, a seu tempo, farão divindades, espíritos, entes da natureza e pessoas fazerem coisas também. Por essa razão, uma vez mais, não há que simplesmente pensar essas coisas, mas pensar *com* elas, que aí estão a agir no mundo, e não somente a representá-lo, plasmá-lo ou estiliza-lo. Conquanto a modernidade seja um empreendimento de exorcizar a “alma das coisas” (Gonçalves, Guimarães e Bitar, 2013), ela segue ressoando em materialidades. Disso a própria noção de “patrimônio material” e seu correlato, o instituto do tombamento, são testemunhas:

É curioso que, no Ocidente contemporâneo, quando se fala mais e mais de “patrimônio imaterial” ou “intangível”, torna-se flagrante a “materialidade” dos patrimônios. Afinal, como separar a materialidade e a imaterialidade de uma edificação, de uma prática culinária ou de determinadas festas populares? Essa separação, que tão facilmente tomamos como natural, será mesmo de validade universal? (Gonçalves, Guimarães e Bitar, 2013, p. 11)

Essa indeterminação (que é constantemente suscitada nos debates sobre tombamentos de terreiros, como o do Tumba Junsara, ao qual chegaremos) permeia as coisas que têm por alma voduns, orixás e inquices, como bandeiras e ferros.



Fig. 16 - Bandeira vudu do loa Agoué.



Fig. 17 - Ferros do assentamento de Tempo

Curiosamente, há, na bandeira de lantejoulas haitiana da Figura 13 e no emblema metálico brasileiro da Figura 14 diversas afinidades, a começar pela própria *bandeira*. Ela é um elemento que não falta jamais nem nas a-presentações de Agoué, nem nas de Tempo. A bandeira, como é cediço, é uma das mais importantes marcações políticas, estandarte de soberania e de distinção entre nações. Ela é dos mais circunspectos subprodutos dessas comunidades imaginadas descritas por Anderson (2008), a silhueta de sua oficialidade. Fincar ou (as)sentar bandeiras *na terra* significa, na lógica do estado-nação, constituir domínios e pertencimentos. Portar bandeiras *em mar* internacional – espaço sem dono, espaço de a-nomia – é ostentar uma identidade, uma filiação. Mesmo os piratas, navegadores sem nação ou contra o Estado, levam bandeiras, as tão controversas quanto afamadas Jolly Rogers, cujas insígnias amiúde são ossadas e caveiras (em aliança, talvez, com o cemitério submarino da Kalunga grande).

As bandeiras fazem dos navios embaixadas flutuantes, na intermitência oceânica. A bandeira, em terra, *situa*, enterrá-la ou plantá-la (assim como “plantar o axé”) é uma ação de assentamento, uma *situ-ação*. Ouvi dizer que nos assentamentos de Tempo são realizados trabalhos para encontrar, para localizar pessoas desaparecidas ou atraí-las de volta para casa: radares cósmicos⁴⁶.

A bandeira é a convergência principal nas materializações de Agoué e Tempo, mas há outros compartilhamentos como escadas, mastros, miradores e figuras celestes

⁴⁶ Agradeço ao amigo e colega pesquisador Maurício dos Santos pelas muitas especulações conjuntas em torno dos pontos-riscados, do *ethos* caboclo e das paramentas de Tempo.

(sol, lua, estrelas). Pensando com essas coisas, entendo que já não se tratam esses de marcadores de *ordenação*, mas de *orientação*, cuja função é contribuir para que o povo de santo consiga *navegar* na existência, nas suas marés, inconstâncias e intempéries. Muito ciente do caráter imponderável, nômade da própria vida, os terreiros, especialmente na nação angola, cultuam Tempo como a um comandante de navio.

Na entrevista que me concedeu, em meados de 2018, durante o encontro de quinze anos da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO, ocorrido no Rio de Janeiro, Mam’etu Luijidi (ou Mãe Ofá, como também é conhecida), sacerdotisa do Inzo Unsaba Ria Ngana Tauamim, em Sorocaba (SP), formulou a bela imagem do inquice Tempo como “cabeça de nação” e patrono da travessia atlântica:

(...) o Tempo é o patrono da nossa nação, né? Do Angola. Porque Tempo na verdade é tudo né, é o movimento, é o traz, o que leva, o que manda o que desmanda, é o Tempo que trouxe o nosso povo, é ao Tempo e ao seu tempo que nós fomos e estamos conquistando nosso espaço. Então é o Tempo, Tempo é o senhor de tudo, de todas as coisas. Acho que não serve só para a nossa nação, o Tempo é para todos nós. (...) Tudo quem comanda é o Tempo. É como a cabeça, que é tudo na religião, não adianta o coração bater se a cabeça não pensar. Eu faço essa ligação, a cabeça e o Tempo são quem comandam tudo.

Fiquei a me perguntar sobre os sentidos de um *nomos* oceânico que tem o Tempo por “cabeça de nação”. A relação entre o inquice e o *mutuê*, *ori* ou cabeça parece estar associada ao comando e à orientação. A cabeça (*ori*) é aquela que *orienta*:

É a cabeça que nos *orienta*. Essa orientação pela cabeça, pelo eu, se dá no seio da comunidade (*Egbé*). É nesta comunidade que a *orientação*, que pode ser também como deslocamento, como um Por-se a caminhar. É no caminho, nos rumos, nas estradas que nos *orientamos*. A *orientação* é um sentido para o caminho. Um caminhar entre outras pessoas em nossas comunidades. As estradas-caminhos que nos deslocam entre lugares, entre pessoas. *Orientamo-nos* para não nos perdermos. Só podemos nos perder nos caminhos por onde transitamos. É *orí* quem nos diz por onde transitar. (Nascimento, 2007, pp. 139-140)

Também por Beatriz Nascimento *orí* é alçado a uma proposição político-existencial, uma rearticulação corpóea ancestral e um rito de passagem:

Ori significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento. (...) Então toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ori, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. (...) O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma idade para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar (Nascimento, 1989 *apud* Ratts, 2006, p. 63)

Assim, o Tempo como “cabeça de nação” é aquele que rearticula passado, presente e futuro desagregados na experiência histórica afro-atlântica, bem como orienta o que Beatriz Nascimento nomina de “transmigrações”: “o indivíduo negro, com o seu corpo em relações (con)sentidas, percorre em transmigração territórios negros fragmentados pela diáspora” (Ratts, 2006, p. 69), como a “terra de Congo”.

Comandante dos navios que fazem passagem entre mundos e entre *nomoi*, Tempo encabeça movimentos, fluxos, causas e conquistas. Mas tempo também é chefe das fixações e dos marcos de posse. A ele pertencem não só as bandeiras políticas que o povo de santo levanta por direitos, mas a bandeira branca⁴⁷, grande ou pequena, com ou sem mastro, alçada na entrada dos terreiros, não raro acostada a uma árvore, aos pés da qual se encontrarão seus assentamentos, com os ferros.

No ano de 2015, durante a construção de um barracão de candomblé na periferia de Curitiba, presenciei o primeiro “levantamento da bandeira de Tempo”, numa cerimônia em que essa divindade foi assentada e “alimentada”. Tratava-se literalmente de um hasteamento, com mastro especialmente consagrado para este fim. Num dos momentos mais marcantes do rito, dançávamos ao som de um sintomático “barra-vento”, agitando uma das mãos como uma flâmula:

Olha a bandeira no ar
Olha o Tempo
Olha a bandeira no ar
Olha o vento

Embora as bandeiras de Tempo flutuem ao sabor do vento, não deixam de levar ingredientes telúricos em sua composição, como grãos (alguns similares aos que são utilizados na confecção dos *vèvès*). Kitembu, assim, encarna terra e mar (e o ar que conecta a ambos), o *nomos* ocenânico em que os terreiros navegam seu existir. É, sobretudo, um inquite “atmosférico”, tanto em seu sentido nativo quanto no sentido filosófico-especulativo que o conceito vem assumindo recentemente, na intercessão entre materialidade e afetividade e também entre espacialidade e normatividade⁴⁸.

É nessa dimensão de *nomos* que “a Bandeira é o símbolo de todo Terreiro de Angola, é a carteira de identidade do Terreiro”, como expressou Makota Cássia a Marques

⁴⁷ “A Bandeira de Tempo está presente em todos os Terreiros de Candomblé da Nação Angola, pois Tempo é o dono da Bandeira da Nação, sendo seu assentamento sempre feito em um espaço aberto, onde são realizados, as maiangas: banhos para os iniciados.” (Marques, 2015, p. 2018)

⁴⁸ Como os conceitos de *atmosphere* e *lawscape* (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2014).

(2015, p. 129). A carteira de identidade, como a firma reconhecida, é um documento sobre o qual a pessoa se reterritorializa, *fixando-se*, mas também por meio do qual lhe é dado *mover-se*. O assentamento de Tempo, que “autentica” um terreiro, pode ser comparado com o registro geral, porque o RG – como a carteira da OAB e as inscrições notariais – é ele mesmo uma forma de assentamento da autoridade, uma inscrição na cidadania, uma feitura de sujeitos de direitos. Mas se RGs e OABs servem à comparação de perspectivas – sua apropriação nas descrições do povo de terreiro pode ser uma tentativa de melhor comunicar um universo político – não podem existir como *assentamentos* no sentido do axé, porque os assentamentos não documentam o orixá, eles participam do próprio orixá. Ninguém cumprimentará uma carteira de identidade como à pessoa nela estampada, mas saudamos os assentamentos como ao próprio santo.



Fig. 18 – A bandeira de Tempo na entrada do Ilê Asé Ojú Ogun Fúnmilayó, em Foz do Iguaçu (PR) | Fonte: Acervo de Roberta Áureo, cedida ao autor.

A tradição oral conserva uma memória atlântica das bandeiras de candomblé, contando que elas também serviam para indicar a africanos(as) recém-chegados(as), sobretudo no Rio de Janeiro, onde podiam ser acolhidos(as), onde encontrariam porto seguro. Dos morros, as bandeiras brancas deviam ser particularmente visíveis às embarcações atracadas. Assim, Tempo é tanto louvado em sua manifestação climática – o tempo instável que “vira” abruptamente, que muda as marés e os ventos, nos surpreendendo a todos(as) – como em sua faceta cronológica – o tempo da continuidade, da ancestralidade, da inexorabilidade, a única certeza de todos(as): a de que ele nos ultrapassará.

Sua ambiguidade e imprevisibilidade fazem com que Tempo seja temido e respeitado. Não é incomum que iniciados(as) e sacerdotes(isas) receiem as possessões de Tempo, justificando que “nunca se sabe como e quando o Tempo virá”. Esses são motes constantes de cantigas, algumas em português: “Olha o Tempo virou, meu Deus...” ou “Tempo está embriagado, quem mandou ele beber”. A *embriaguez* do Tempo fala tanto de seu modo de existência marítimo (como quem desce mareado de um navio) quanto de sua desmedida (se o Tempo é a régua e o limite de todas as coisas, como regrá-lo?).

Comparando esquemas de temporalidade da fenomenologia de Merleau-Ponty e da filosofia nagô, Dantas (2018) designa a temoaralidade circular de Exu como o “tempo da vertigem”. É da vertigem e das passagens ou viradas vertiginosas que fala também Tempo-Kitembu, por isso frequentemente associado aos espíritos e entidades de *marujos* e *marinheiros* (Martins e Marinho, 2010), considerados por alguns como “exus brancos”. Tempo lhes empresta mesmo uma de suas saudações: Êla, mano! Os próprios marujos saltam de platôs de intensidade: a seu bel prazer podem se aproximar mais do *modus* dos caboclos ou mais do *modus* dos exus, possibilidade que adviria “segundo os adeptos do candomblé baiano, do fato de marujo possuir conhecimento adquirido através das viagens marítimas que o fizeram viver entre índios e negros” (Santos, 1995, p. 127). Marujo é uma contra-mestiçagem⁴⁹ e mais: uma ficcionalização decolonial, uma especulação daquilo que poderia ter sido uma aliança entre indígenas, africanos e marinheiros, lançando estes últimos no anti-nomos da pirataria.

Marujos e seus filhos são, portanto, “bandeirantes de Tempo”. Encontrei-me com a expressão numa entrevista que Mametu Nangetu, sacerdotisa da nação angola em Belém (PA), forneceu ao IPHAN, em 2016. Transcrevo o seguinte trecho de sua fala:

(...) a diferença nossa, de nós bantus é que nós somos bandeirantes, nós temos nossa bandeira, nosso rei é Tempo, Kitembu, então nós temos uma diferença de outra nação. Para eles entrarem na terra de Congo, eles tem que ter o assentamento de Nkisse Tempo, para eles entrarem na terra de Congo para chamar caboclo. Já a gente toca o nosso Angola, vira pra terra de Congo e já vem os caboclos (...) se eles são Alaketu ou outra nação, eles tem que ter a bandeira de Tempo

⁴⁹ Na formulação de Goldman, que se apóia nas reflexões de José Carlos dos Anjos (2006): “Assim, a ideia de “linha cruzada”, presente em praticamente todas as religiões de matriz africana no Brasil, permite pensar um espaço de agenciamento de diferenças enquanto diferenças, sem a necessidade de pressupor nenhum tipo de síntese ou fusão. As diferenças são intensidades que nada têm a ver com uma lógica da assimilação, mas sim com a da organização de forças, que envolve a modulação analógica (contra a escolha digital) dos fluxos e de seus cortes, bem como o estabelecimento de conexões e disjunções. Esse modelo heterogenético apoiado nas variações contínuas permite opor termo a termo mestiçagem e sincretismo, de um lado, contramestiçagem e composição (no sentido artístico do termo), de outro” (Goldman, 2015, p. 653). Emprego, ao longo do texto, as noções de contra-mestiçagem e de composição nesse estrito sentido, como modos da relação que, todavia, se esquivam das sínteses ligeiras, dos sincretismos e das mesclas amorfas.

reverenciando esse Nkisse, qualquer lugar tem Tempo que gerencia caboclo e sem ele muita coisa não acontece, ele é o rei do Angola.⁵⁰

O assentamento de Tempo, para Mametu Nagentu, é o dispositivo que conduz a passagem entre fronteiras e jurisdições. Ele é corpo que firma e infirma, a um só tempo, a existência e a validade das fronteiras: a-fronteira, afro-nteira. O assentamento fixa singularidades para multiplicar relações entre as diferenças como passagens entre limites. As passagens, no candomblé, estão longe de implicar abandono da “oridem” ou transgressão, elas são efeito das relações. Nas histórias contadas a Márcio Goldman, Mãe Hilsa Mukalê (2011) relata diversas ocasiões em que alguma sacerdotisa *deu passagem* aos santos ou entidades de outra pessoa, isto é, em que virou num santo que não era propriamente seu, mas pertencente aos enredos de outrem, com quem cultivava relações próximas. Também no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão isso acontece, embora não se possa afirmar que seja um fenômeno frequente. A *passagem* é, portanto, um tipo de transitividade corpórea que deriva da contaminação entre enredos. Aquele ou aquilo que passa, assim, ao fazê-lo evidencia uma cadeia de relações, e nada passam sem algum tipo de afinidade condutora e sem a possibilidade de reversibilidade.

Na construção de Mametu Nagentu, iniciados(as) de “Alaketu”, da nação nagô-ketu, necessitam da mediação do inquice bantu para “virar para a terra de Congo”, isto é, para ingressar no domínio dos caboclos, imaginados como manifestações dos indígenas, ancestrais da “nação do Brasil”. Tudo se passa como se as passagens pudessem se dar num *continuum* de afinidades, por contiguidade e não por saltos: é a relação nagô-angola ou iorubá-bantu que permite acessar as relações bantu-ameríndias dos primeiros contatos entre povos. Por contágio, um ente pode ir virando no outro. É por isso que os caboclos chegam pela terra de Congo, porque a relação afro-indígena não desconsidera a multiplicidade interna ao termo “afro” nem ao termo “indígena”.

Os caboclos são festejados nos candomblés (e cada vez mais disseminados em todas as suas nações) como os “donos da terra” e têm, na Bahia, especial participação no dia 02 de julho, que marca as comemorações da independência daquele estado e a popular “Festa do Caboclo” (Santos, 1995, p. 31). Também no tambor-de-mina, os ritos de caboclo são considerados uma “virada para a mata” (Ferrara, 2020), uma incursão em outro domínio, diferente do caminho atlântico dos voduns.

⁵⁰ Entrevista gravada em 30/08/16, disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=JBZtKAKciLQ> >

Tomar os caboclos – contraparte dos ameríndios, “os ‘sem-parcela’ do novo Nomos da terra” (Nodari, 2007, p. 29) – como “donos da terra” é uma forma de reconhecimento de sua autoctonia e de seus direitos originários, uma inversão ostensiva da ordem colonial. Devem ser cultuados como ancestrais coletivos cujo beneplácito é imprescindível para acionar a força e a acolhida do “chão”. Diz-se que é preciso passar pelos caboclos para que os deuses “africanos” se reterritorializem em solo brasileiro.

Além disso, a vocação dos caboclos como “donos da terra” leva a que, não raro, sejam eles os responsáveis por conseguir a “terra” onde uma casa de candomblé poderá se instalar. Mãe Marina de Ogun, Yalorixá do Ilê Asé Oju Ogún Fúnmilaiyó, revelou que foi como recompensa por um trabalho bem-sucedido que seu Caboclo Sete Laços recebeu os lotes onde o terreiro hoje funciona e mais: que o próprio boiadeiro foi quem esboçou a planta da construção⁵¹. Também foi Pai Benedito, preto-velho padroeiro do Manzo Ngunzu Kaiango, em Belo Horizonte (Marques, 2017), que conquistou o terreno do terreiro e foi Seu Pena Branca quem forneceu o primeiro fundamento a ser plantado no *Ilê Asé Azun Dan*⁵². No Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, como detalherei adiante, foi Seu Tranca-Ruas quem indicou o local onde o barracão seria construído, assim como foi Exu Sete Encruzilhadas quem diligenciou para que se chegasse no lote ideal do Ylê Ase Igba Ty Oyá. É a agência dos caboclos e catiços que, amiúde, abre caminho para a fixação definitiva dos orixás, colocando em questão as supostas hierarquias que, durante muito tempo, a antropologia das religiões afro-brasileiras normalizou.

O caboclo e a caboclagem (modo da bricolagem na navegação afro-atlântica), são ícones da des/reterritorialização (inclusive identitária). Os caboclos são a forma que qualquer ente pode assumir pela via do *encantamento*: “na canjira dos encantados todas as mais diferentes formas baixam sob a condição de caboclos. (...) tudo que está a circular

⁵¹ Essa história, relatada em algumas de nossas conversas no Ilê, foi transcrita em seu teor integral por Santos: “Foi Pai Elias [ogã de Mãe Marina] quem veio primeiro para Foz do Iguaçu, ele conta que o caboclo Sete Laços disse: “o terreno que vai ser meu, tem uma árvore no fundo do quintal e vai ser ao redor dessa árvore que minha casa vai ficar”. E foi exatamente o que Pai Elias encontrou, então, foram comprados três lotes, um ao lado do outro, em Foz do Iguaçu, no bairro Morumbi. No primeiro lote fica o espaço do terreiro, no terreno do meio ficam a horta e o pátio, e no último lote, a residência de Mãe Marina, assim foi fundado o terreiro Ilê Asé Oju Ogún Fúnmilaiyó” (Santos, 2016, p. 46)

⁵² “‘Seu’ Pena Branca” – um caboclo que, em espírito, guiou Sérgio Aparício desde as suas experiências mediúnicas na umbanda, ainda quando ele era adolescente. Segundo os relatos, pois, a entidade, em certa feita, incorporou o responsável pela fundação do terreiro e, então, acendeu um charuto, que foi consumido até a metade e teve o restante colocado no bolso da camisa do pai biológico de *Azuanun*; e ao ato seguiu-se um recado cujos termos aproximados foram: “quando acharem uma terra de seus agrados, plantem, ali, o que sobrou desse fumo, e, assim, aquele lugar será de vocês”. Isso sob uma condição, como lembrou *Woodume Aguessinum*, ao me reproduzir a advertência deixada pelo espírito: “vai escolher uma terra que tenha água junto; tem que ter terra e água”. (Meira, 2017, p. 95) A imposição de que o espaço do terreiro componha necessariamente *terra e água* reforça a natureza *oceânica* do nomos do axé.

no mundo está passível de encantamento. A noção de caboclo é o suporte que encarna as formas de vida potencializadas pelo encanto” (Simas e Rufino, 2018, p. 99).

Os caboclos como signos de brasilidade são presenças hoje constantes nos candomblés de diversas matrizes, embora seu culto tenha recebido certa contestação, seja pelas primeiras formulações da antropologia do início do século XX (que validavam os modelos rituais de acordo com sua suposta proximidade de uma africanidade), seja pelos movimentos de reafricanização internos aos próprios terreiros, nas últimas décadas.

Mais receptiva aos caboclos sempre foi a nação Congo-Angola, tendo-os mesmo como diacrítico seu. Esse discurso se reproduziu no tombamento do Tumba Junsara, como veremos. Sem embargo, os caboclos não são o decalque dos indígenas históricos, mas “performances corporais, ou como preferimos chamar, as incorporações” (Simas e Rufino, 2018, p. 94) de uma antinomia ao modelo vigente de civilidade (Simas e Rufino, 2018, p. 98) ou uma espectralização especulativa do que a nação brasileira poderia ter sido se forjada numa aliança afro-indígena. Goldman (2014) aponta que essa relação afro-indígena, sem ser propriedade exclusiva de nenhuma “nação”, recoloca em questão e em movimento todas as “nações” e suas afinidades. Mais do que isso, esse enredo “amefricano” (González, 1988), ao minorar o elemento dominante – o europeu – performa a brasilidade transversalizando as nações africanas e indígenas entre si e não em torno da agência portuguesa, num Brasil menos colônia que aldeia:

Isso significa, sobretudo, evitar o risco de simplesmente reproduzir, num estilo, talvez, mais sofisticado, os clássicos debates em torno do chamado sincretismo religioso e, assim, isolar traços de culturas originais puras que teriam se mesclado, formando cada manifestação sociocultural específica. Ao contrário, o ponto é a delimitação e o contraste de princípios cosmológicos ameríndios e afro-brasileiros, sem perder de vista nem sua especificidade, nem as condições históricas de seu encontro. (...) Por outro lado, essas “transformações” também devem ser pensadas no sentido deleuziano sugerido acima (o de um procedimento de minoração por extração do elemento dominante) e em um sentido guattariano, porque as conexões que se pretende estabelecer não são nem horizontais, nem verticais, mas transversais. (Goldman, 2014, pp. 217-218)

Assim como Goldman, também penso que “a relação afroindígena tem um alto potencial de desestabilização do nosso pensamento” e de impulsionar “uma antropologia que se concentra nas diferenças enquanto tais” (2014, p. 219). Uma antropologia, inclusive do direito, que proceda à *minoração* dos fatores dominantes. O candomblé pratica e narra essa minoração de diversas maneiras, a relação Tempo-tempo é uma delas, a relação afro-indígena é outra. Não por acaso, é sob a bandeira de Tempo que se “vira” nos e para os caboclos: há aí perceptos e afectos históricos, uma forma de incorporar a historicidade nos “fundamentos” e de incorporar os “fundamentos” na historicidade.

O marujo que baixa nos terreiros parece igualmente falar de uma aliança virtual, uma aliança “menor” potencialmente travada entre povos originários e os primeiros marinheiros que aportaram no Brasil. O exercício de imaginação que Silviano Santiago faz com a Carta de Pero Vaz de Caminha, perguntando-se que mundo teria sido esse em que o documento se tivesse extraviado, tem no axé sua aparição com os marujos:

Se a Carta de Pero Vaz de Caminha indica um duplo apossamento, pois a posse da terra se instaura assim que o rei toma posse da carta, o movimento de Silviano Santiago deve, portanto, também ser duplo: desviar a carta de seu destinatário, bem como de sua função, encontrando nela pontos de fugas. Duas possibilidades atravessam o texto, possibilidades que não são em momento algum desenvolvidas – e nem podem sê-lo, pois remetem a uma história fora da história, a potências históricas, mas que indicam, enquanto possibilidades, o devir de nossa prática político-teórica: “E se essa carta não tivesse chegado ao seu destino, às mãos do destinatário? se ela tivesse se extraviado, como se diz hoje no linguajar dos correios?”; “A hipótese é quase ridícula, mas vale mencioná-la para se conhecer o avesso dos tempos modernos: se o sem-casa, marinheiro ou selvagem, houvesse se transformado num sem-lei, corsário ou guerreiro vencedor, não teria havido o sistema econômico europeu”³². Acesso do e ao heterogêneo: é, portanto, ao não-dito da Carta, ou melhor, ao dito mais explicitamente, mas justamente por isso ignorado, como n’A Carta Roubada de Poe, que Silviano Santiago se apegará. O apossamento da terra pelo Rei que se consubstancia no recebimento da Carta, este ato jurídico fundador (referendado pelo ato notarial da Igreja), ignora justamente a atividade fundadora, a saber, aquela dos marinheiros e de sua “descoberta heróica” (...)Tal atividade fundadora não se limita, entretanto, à navegação/viagem que desemboca no “descobrimento”. Antes, envolve também o encontro com o indígena, um misto de festa e iniciação do nativo à economia européia, confraternização e conversão do índio em súdito do rei. Encontro ambíguo, portanto, marcado pela coexistência de similitude e distância entre os marinheiros e os ameríndios. Ambos são “Sem posse, sem casa, sem economia” e disso decorre que os “marinheiros se deixam ver pelo rei através dos indígenas que são descritos pela carta de que é destinatário” – e é isto que possibilita também a passagem, a metamorfose, que os marinheiros dancem com os índios. (...) O sem casa, sem posse, sem economia, mas não sem lei [o marinheiro], é o responsável por preparar o terreno – o estado anômico indígena, igualmente sem casa, sem posse, sem economia, mas diferentemente, sem lei – para o estado de exceção, para o novo Nomos da terra que se anuncia, convertendo o indígena em homo sacer, adicionando ao seu fora um dentro, pelo qual a antiga exterioridade converte-se já em interioridade: não há mais como pôr-se fora da lei. Trata-se não de uma atividade de dominação, mas de nivelamento. O ato de domínio por excelência será exercido pelo Rei e pelo Papa, ao nomearem, ao darem um nome aos indígenas - lembremos da cena bíblica do Genesis, mas também da conexão escrita-inventário-hierarquia aventada por Claude Levi-Strauss em sua “Lição de Escrita”. Contudo, este nivelamento poderia também ser de outro modo, a metamorfose poderia ser inversa: o marinheiro poderia pôr-se fora da lei, poderia tornar-se pirata. Isto representaria um gesto de ousadia – e Carl Schmitt lembra que “La palabra pirata procede de la palabra griega peiran, o sea probar, intentar, osar”. Se ousasse isso, se “não tivesse escrito a carta ao rei” seria caçado como inimigo da humanidade (desta forma, mesmo o seu possível ato de se colocar para fora da lei, paradoxalmente o incluiria dentro dela, como seu inimigo). (Nodari, 2007, pp. 24-26)

Integrando os marujos à poética leitura que Nodari faz do *nomos* da terra de Schmitt, é possível pensá-los como spectralização de marinheiros brancos que tivessem ousado tomar o lado dos negros e dos indígenas, com os quais o povo de terreiro diz terem viajado. Teriam rasgado ou jamais entregue a carta (se ela chegasse a ser escrita), aquele

primeiro “título” de domínio/ocupação selado no sal dos mares. O que as cosmopolíticas afro-atlânticas e afro-indígenas vêm fazendo há, pelo menos, quinhentos anos, é imaginar que o sentido desse “acontecimento”, desse encontro fundacional, foi o da aliança entre africanos e ameríndios; imaginar que os marinheiros portugueses escolheram nunca retornar, passando a dançar nas aldeias; imaginar e fazer tudo isso falar com o/no próprio corpo, invertendo o rumo da história, lançando a modernidade de ponta-cabeça: eis a ficcionalidade ou o grande gesto especulativo que constitui as “entidades” do axé.

Por intermédio de caboclos e outros catiços, os terreiros flecham o coração da nação brasileira, cultivando uma sua versão minoritária, na qual se possa desativar o dispositivo racializador dos nacionalismos oficiais. Kilomba esquadrinha, comentando o contexto europeu, todo um vocabulário emergente do racismo centrado nas “diferenças culturais” e não mais na superioridade “biológica” e o papel da associação raça-nação:

Trata-se de uma construção na qual “raça” é imaginada dentro de fronteiras nacionais específicas e nacionalidade em termos de “raça”. Ambas, a negritude e a alemanidade/(ou europeidade) são reproduzidas aqui como duas categorias contraditórias que se excluem mutuamente. Uma pessoa é negra ou alemã, mas não negra e alemã; o “e” é substituído por “ou” tornando a negritude incompatível com a alemanidade. (...) Enquanto formas antigas de racismo apelavam para “raças biológicas”, e para a ideia de “superioridade” versus “inferioridade” – e a exclusão daquelas/es que eram “inferiores” –, as novas formas de racismo raramente fazem referência à “inferioridade racial”. Em vez disso, falam de “diferença cultural” ou de “religiões” e suas incompatibilidades com a cultura nacional. O racismo, portanto, mudou de vocabulário. Nos movemos do conceito de “biologia” para o conceito de “cultura”, e da ideia de “hierarquia” para a ideia de “diferença”. (Kilomba, 2019, p. 111-112)

Os encantados sob a bandeira de Tempo se apresentam, então, como veículos da passagem de modos e sentidos menos afeitos à pureza das nações. Tempo dá lugar a essas reversões da historicidade, pelas quais os enredos não sincretizam, mas desterritorializam os termos (estado, raça e nação, por exemplo) quando os fazem entrar em relação.



Fig. 19 – “Okê Oxossi”, 1970, obra de Abdias do Nascimento que enreda a bandeira brasileira o arco-e-flecha (ofã) de Oxóssi, patrono também do culto aos caboclos.
Fonte: Acervo digital do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro).

As “nações” devem ser lidas, portanto, numa “contrateoria dos sincretismos” que Meira (2017) estima, situando as ideias de raiz e fundamento num regime de multiplicidades em que as diferenças não são sintetizáveis:

Assim, “minorar” significaria deixar que “afros”, “indígenas” ou “afroindígenas” pensem e falem sobre as mestiçagens e os sincretismos em seus próprios termos, que, como se espera, devem ser muito diversos daqueles “majoritários” e mobilizados pelos “brancos” – acostumados a “decalcar”, ao infinito, a imagem das “árvores” cultivadas em suas cabeças (Meira, 2017, p. 92)

Não será conectando as versões “menores” do direito às versões “menores” do candomblé, como as relações afro-indígenas, que acontecem os enredos entre *nomos* e axé? Nos torés de caboclos, como na Barca dos Exus, o sentido da travessia atlântica é sul-sul, que não ignora, mas “minora” a participação branca no encontro:

Atravessei o mar a nado
Por cima de dois barril
Eu vinha ver a juremeira
E os caboclos do Brasil
Bandeira branca trago num pau forte
Trago no peito a estrela dourada
Deus nos salve essa casa santa
Onde Deus fez a morada

A travessia sobre dois barris evoca a precariedade dessas existências “minoritárias” mas, mesmo nela, o alumbramento que é o encontro afro-indígena. Apesar da vulnerabilidade desigualmente distribuída entre os corpos “brancos”, “negros” e “indígenas” – ou justamente por conta dela – a conexão de vida se estabelece entre os termos menores (politicamente não-hegemônicos). E o tronco da juremeira (dos cultos indígenas do nordeste) empresta “pau forte” para sustentar, na diáspora, a bandeira branca de Tempo, onde os deuses afro-atlântico vieram fazer morada do outro lado do oceano.

Noutra cantiga, das “três pedras” (as três “raças” no mito nacionalista fundacional do Brasil), é a mais pequena a que interessa nessa aliança, a que alumeia o mundo do axé:

Três pedras
Três pedras dentro dessa aldeia
Uma maior, outra menor
A mais pequena é que nos alumeia

Onde estará a pedra mais miúda do direito? É ela que estou a procurar nesse *nomos* oceânico, no qual flutuamos em navios e barris. Como o *okutá*, a pedra onde se assenta o orixá, ela deve ser colhida em água, não em terra. E, como é patente no “repertório coletivo” dos caboclos Chada (2006), a bandeira enfiada em “pau forte” (o mastro ou a árvore) é um artefato cosmopolítico fundamental. Em contraste, porém, com a bandeira branca de Tempo (na qual múltiplas nações se podem estampar, ou nenhuma até), a bandeira de caboclo leva, sabidamente, o emblema brasileiro. Nesse devir-índio do povo de terreiro e no devir-terreiro da nação brasileira, a flâmula, longe de ser expressão ufanista, funciona como a liminar bandeira vodu: uma porta entre mundos normativos.

Em diversas festas ou “rodas” de caboclo, canta-se à bandeira, ela é terreirizada:

Caboclo guerreiro
Tu és a nação do Brasil
Tu és a nação brasileira, caboclo
Orgulho da nossa bandeira
 (“Das cores da nossa bandeira”, em outras versões)



Fig. 20 [À esquerda] - Barracão do Ilê Asé Oju Ogun Funmilayó enfeitado para a Festa do Caboclo Sete Laços, em outubro de 2019 (Foz do Iguaçu - PR). Fonte: *Facebook*. Créditos: Roberta Áureo.

Fig. 21 [À direita] - Altar de caboclo em celebração do Dois de Julho (Feriado da Independência da Bahia), num terreiro de candomblé de Salvador (BA). Fonte: *Facebook*. Créditos: Ayrson Heráclito.

Os caboclos como recepção mí(s)tica dos indígenas no *nomos* afro-atlântico não passaram despercebidos no Processo IPHAN 1.517-T-04, sobre o tombamento de outro conhecido terreiro soteropolitano, o Tumba Junsara. Apreciado no mesmo dia, *ao mesmo tempo*, que o Sítio de Pai Adão pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, na 90ª reunião, de 20 de setembro de 2018, o parecer do relator, Conselheiro Luiz Phelipe Andrês acentuava o culto a Tempo, assentado num pé de acerola e a “relação de diálogo dos bantu com alteridades indígenas”, os caboclos, como distintivos da nação angola:

(...) considerado o Rei da nação Angola, há o culto ao Nkisi Tempo, Ndembwa, Kitembu. Cultuado numa árvore, como o Senhor da cronologia, do andamento vital. Makota Valdina afirma que, acima do solo, a árvore de Tempo representa o mundo dos vivos e a parte abaixo do solo representa o mundo dos mortos. Deste modo, Tempo estabelece a ligação entre esses dois mundos e atua no ar e na terra. (...) Outra característica da Nação Angola é a presença de um culto específico em reverência aos ancestrais indígenas, o que aponta para um diálogo dos bantu com alteridades indígenas presentes no Brasil. Assim, esse diálogo estabelecido entre os dois povos tradicionais, proporcionou o surgimento do culto aos Caboclos. Assim, como ancestral encantado, deve estar presente em todos os Terreiros de Nação Angola (p. 45, Ata da 90ª RO do CCPC)

Segundo ele, essa marca de hospitalidades e reciprocidades históricas e cosmopolíticas faria do Tumba Junsara uma casa “acolhedora” e versada num tipo especial de diplomacia: “os ritos de angola construíram eficiente estratégia de sobrevivência calcada em uma religiosidade diplomática” (p. 51).

A delicada tradução pelo Conselho de Patrimônio da prática dos enredos como um exercício de *diplomacia* se afina com etnografias produzidas em outros contextos. Em Cuba, sacerdotes(isas) que trabalham para ou com o estado no turismo religioso são

apelidados de “diplosanteros” (Beliso De-Jesús, 2015, p. 23). A etimologia da palavra (*díploma*, aquilo que se dobra em dois) também leva à imagem das dobras, dos territórios cruzados e das pessoas-duplas (filho/a e orixá) ou de dupla cidadania, da passagem de fronteiras e jurisdições. E não exímios(as) diplomatas os(as) xamãs e mães-de-santo, cujo o ofício é administrar relações transespecíficas e trans-ontológicas?

O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental e o relativismo como política pública (a prática complacente da tolerância), o perspectivismo xamânico ameríndio é o multiculturalismo como política cósmica (o exercício exigente da precaução)” (Viveiros de Castro, 2018, p. 50)

Processos de tombamento são também xamânicos ou caboclos, por assim dizer, ao encarnarem uma relação entre mundos e modos da diferença. Processos de tombamento são “mirongueiros”: oportunizam o encontro da política pública com a política cósmica numa espécie de cosmopolítica pública. *Milonga* é o batismo bantu dessa cosmopolítica, desse encontro entre perspectivas. A “milonga” não é simples mistura, é o fundamento de uma contrateoria nativa do sincretismo (Goldman, 2015; Meira, 2017).

De acordo com o relato dos funcionários do IPHAN, o Tumba Junsara, à diferença da Casa Branca, narrava sua especificidade (e, portanto, a justificativa para o seu tombamento) como uma particular propensão para “abraçar as tradições e se reinventar como culto. Portanto, o valor [cultural] estaria no que se conhece por Milonga e não na pureza da tradição” (p. 42). Essa insistência faz todo o sentido se situarmos o culto aos caboclos como prática só menos disputada do que difundida entre as casas⁵³. O que está em jogo, nessa contestação do caboclo, são posições de autenticidade e “pureza” bastante

⁵³ “Assim, por exemplo, os “caboclos” do candomblé não são só “híbridos” estéreis: tornaram-se parte integrante das religiões afro-brasileiras nos últimos cem anos. Questionar a sua autenticidade seria questionar a história. O que é interessante, porém, é que são as próprias elites do candomblé que questionam, por exemplo, a “autenticidade” dos caboclos. Aliás, elas fazem isso usando um discurso claramente “ocidental” sobre a cultura e a autenticidade. Essa negação da autenticidade do caboclo é, sem dúvida, um discurso do poder e da hierarquia: um discurso que deslegitima as casas-de-santo que cultuam o caboclo. O antropólogo (neste caso eu) dificilmente pode ficar fora do discurso do poder: ele acaba por tomar parte, voluntária ou involuntariamente, numa disputa sobre a legitimidade. Neste caso, é claro, eu torço pelo caboclo. Neste sentido, o meu trabalho não fica, e não pode ficar, muito longe do discurso crítico. Apenas tenta ir um pouco mais além da crítica e falar da construção” (Sansi, 2009, p. 157). Embora o comentário seja pertinente, vale a pena examinar mais de perto se o sentido nativo desses conceitos de pureza e autenticidade é tão coincidente assim com aquele manejado pelos “ocidentais”.

importantes para a produção de segmentariedades do candomblé. A nação angola, nessas relações de poder, visualiza os “enxertos” (termo precioso que Mam’etu Luijidi utilizava em nossas conversas) como positivos e incorpora a composição, a combição e a troca como seu fundamento. Nas palavras de Tata Nkodiandembo, expoente desse rito:

(...) nós sabemos, a nação Angola é um pouco fechada e ninguém consegue aprender nada antes de sete ou quatorze anos. Até porque Angola é uma mistura de cabinda, moçambique, munjola, kikongo. Tudo isso é Angola. Então virou o que eles mesmo chamam de milonga. [...] Milonga é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram porque eles na senzala, tinham, ali, de todas as "nações". (p. 44, Ata da 90ª RO do CCPC)

A grande milonga (termo do qual *mironga* deriva) de Angola, do modo como foi capturada no processo administrativo, era sua capacidade de passagem e trânsito, o que Mametu Nangetu qualificara, um ano antes, como seu *bandeirantismo*. O *nomos*-kalunga é mirongueiro, cosmopolítico, agencia forças humanas e não-humanas, negocia com o Tempo-espço e nem poderia ser de outra maneira, para sobreviver à e se recompor diante da desterritorialização. Mais do que isso, o *nomos*-kalunga ou oceânico assume a desterritorialização *como* modo de vida, não exatamente um modo errante ou nômade, mas navegante, bandeirante, impuro. Um modo mirongueiro.

Após a decisão pelo tombamento tomado pela Conselho Nacional, o Sr. Esmeraldo Emetério de Santana Filho, um dos líderes do Tumba Junsara que assistia à sessão, pediu a palavra para resgatar a milonga numa chave relacional:

Vínhamos fazendo uma reflexão do que seria realmente, o que dizer a vocês, o porquê de esse pensar da Milonga. (...) A provocação, exatamente, porque vem uma Milonga, conforme senhor Esmeraldo Emetério de Santana deixara, em mil novecentos e oitenta e oito, fazendo uma discussão, no centro de estudos afro-orientais, ele dizia exatamente: como poderemos ter a pureza, se colhidos povos para serem escravizados e o opressor levaria para aqueles cantos bem distantes um do outro, como fazer esse inter-relacionamento? (p. 54, Ata da 90ª RO do CCPC)

Quando Mameu Nangetu enfatiza que o “povo de angola” é “bandeirante”, enfoca as nações e as perspectivas mais abertas à relacionalidade (aos enredos com outros povos) ou, poderíamos dizê-lo, à incorporação da historicidade (o caboclo, que é dom, diferente do santo, que é feito, abre esse espaço para formas de inovação e estilização dentro da tradição⁵⁴). Essas são vivências bandeirantes no sentido de um movimento fronteiro, de

⁵⁴ “ Em África, como conta Stoller (1995), também são constantemente criados novos espíritos, integrando diversos elementos da imaginação histórica popular. Através do seu “dom”, os médiuns são capazes não só de contactar com antigos deuses africanos, mas também com espíritos indígenas e modernos, espíritos urbanos, malandros, prostitutas e meninos da rua, todos eles elementos ao mesmo tempo icônicos e marginais da história do Brasil. Estes “santos” populares são imagens da dureza de uma vida quotidiana

desterritorialização-reterritorialização (não só fisicamente ⁵⁵, mas subjetiva e politicamente). Em oposição ao bandeirantismo predatório estatal, porém, o contra-bandeirantismo do axé não caminha para se assentar e fixar domicílio último, mas assenta para dar e abrir caminho. Há que dar espaço à equivocidade: os(as) bandeirantes de Tempo, diplomatas entre povos e territórios, não são os(as) mesmos(as) bandeirantes dizimadores de povos e apossadores de territórios⁵⁶. O *nomos okúnico*, mesmo quando se vale de imagens como as bandeiras, não está a reproduzir o domínio soberano, mas sim a assumir uma vocação *caminhante* – i.e. “movida pelo desejo contínuo por ‘caminhos abertos’” (Meira, 2017, p. 108) – ou um sentido de *habitar* que está ligado à caminhada (Ingold, 2007). E se há também batalhas nesse percurso, elas são mais guerrilhas espirituais (*spiritual warfares*⁵⁷) do que cruzadas imperialistas.

Todas as personagens espirituais (entidades) do universo dos terreiros – de caboclos amazônicos a marujos atlânticos, passando por boiadeiros do sertão – fazem da deriva sua própria forma de existência e não servem ao transporte em rotas pré-determinadas. A exploração faz parte de seu *modus*. A vida feita no caminho é preceito do candomblé (e da *santería*) e os enredos são os pontos em que esse caminho se cruzam com outros. Por isso abri-los e fechá-los são investimentos de uma tecnologia do axé:

Practitioners often reference their present as part of their own personal camino (*ona*), the spiritual and physical roads that they travel through in life. They describe difficulties that occur in their lives, such as loss, tragedy, or sickness as being “in my camino”. The mystical roads, caminos of life, are zones where practitioners link their lives to multiple worlds. Caminos bring together one’s own land space, *ará*, with the spiritual landscapes, *ará onú*, which are thought of as the interconnected land of spirits. (...) the multiple caminos that people walk through are navigable. (Beliso De-Jesús, 2015, p. 80)

submetida a violências muito para lá do seu controlo. Os “santos” de Madalena não só fazem parte da sua história pessoal, mas também da história do seu povo e do seu país.” (Sansi, 2009, pp. 148-149)

⁵⁵ A desterritorialização e a extinção marca a trajetória de grande parte dos terreiros, mesmo na capital baiana: “O percentual identificado de terreiros que sofreram transferência é de 22%, relativos à área total da cidade contemplada pela amostra. Trata-se de um percentual bastante significativo, visto que uma transferência de terreiro envolve uma grande movimentação material, além da problemática referente a tal movimentação, em se tratando de ambiente sagrado com todos os significados territoriais existentes e já descritos anteriormente.” (Rego, 2006, p. 68)

⁵⁶ Noutros trabalhos, explorei como a imagem de um “Estado em movimento” informou o imaginário político brasileiro em períodos como o da “Marcha para o Oeste” (Hoshino e Hansen, 2017) e as consequências mortíferas e disciplinares dessas empreitadas bandeirantes

⁵⁷ Beliso-De Jesus descreve as formas que assumem essas guerrilhas espirituais na *santería* cubana, como os espíritos *congós*, alguns deles agindo como “Robin Hoods negros”, roubando segredos dos brancos para proteger seus tutelados: “Zoraida’s congo is like a black Robin Hood, stealing secrets from the whites and alerting black religious subjects. These sensibilities reflect a mapping of history that draws upon the operative subjects of religious and political warfare from colonial Cuba. Reassembled within and through the magic of both the revolutionary state and contemporary global religious imaginings of Mantanzas-as-monte, Zoraida’s congo can be situated within a long line of rebellious African Cuban slaves who continue to operate within romantic fields of longing, authenticity, and nostalgia.” (2015, p. 115)

Chamo de *nomos* oceânico essa particular composição – e não síntese – sempre provisória e precária entre localização e flutuação – a que podemos batizar “navegação” – e entre ordenação e deriva – a que podemos chamar “orientação”. Ser bandeirante do Tempo é aprender a navegar e a se orientar por ele, em terra como no mar, é aprender a viver no caminho, assim como o axé deve estar em permanente circulação. Os afetos oceânicos do axé não o fazem desprezar o *nomos* da terra, mas suspendem, introduzindo movimentos de desterritorialização e reterritorialização, linhas de fuga e estratificações e novas linhas de fuga e ancoragens. Passagens e paragens. Navegações de cabotagem.

Navegando nos processos de tombamento percebo o quanto eles também passaram a ser habitados por caboclos, orixás, voduns, inquices e eguns, e o quanto sua presença foi se tornando mais habitual desde o primeiro terreiro tornado patrimônio nacional. Minha hipótese é que se, 25 anos depois da Casa Branca, os processos do Sítio do Pai Adão e do Tumba Junsara foram votados sem oposição pelo Conselho Nacional do IPHAN, é porque o ingresso – mesmo que inicialmente clandestino e resistido – desses entes não-humanos no mundo das instituições produziram aí efeitos cumulativos.

Não previstos pela burocracia estatal nem pelas comunidades de terreiro, esses efeitos são acontecimentos dos enredos entre *nomos* e axé, entre políticas públicas e políticas cósmicas. Entre outros giros (como o advento do “patrimônio imaterial”), o IPHAN foi levado a criar um grupo de trabalho específico para debater o tombamento de terreiros, o GTIT, em 2013⁵⁸. Também editou uma portaria específica sobre “diretrizes e princípios para a preservação do patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana” (Portaria IPHAN 194/2016), a qual afina critérios oficiais das instituições de patrimônio as categorias nativas do próprio candomblé. Assim como na antropologia “os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudados são a força motriz da disciplina” (Viveiros de Castro, 2018, p. 24), a teoria do patrimônio deve viver, ainda que inadvertidamente, a vida das coisas, das pessoas e dos entes pelos quais “zela”. Ao abraçá-los, é também contagiada por eles e recebe de volta uma imagem na qual, por vezes, custa em se reconhecer.

Nessa linha, os processos deste capítulo podem ser lidos como milongas jurídicas, ou seja, composições notoriamente impuras, porque conjugam diferenças – não raro,

⁵⁸ O Grupo de Trabalho Interdepartamental para Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros – GTIT foi instituído pela Portaria do Iphan nº 537, de 20 de novembro de 2013. Sobre os desafios de colonialidade enfrentados pelo grupo, vide Nogueira e Paz (2020).

irredutíveis – na performance do tombamento. Tanto que, na votação do Tumba Junsara, um breve debate se instalou entre os conselheiros presentes à sessão, quanto ao uso do instrumento para proteger práticas religiosas. A dúvida – que repetia dilemas do caso da Casa Branca – era se não seria mais adequado registrá-las nas categorias dos bens imateriais. Ao questionamento, Luiz Phelipe Andrês responderia que “essa discussão sempre aparece nos tombamentos de terreiros porque eles de fato, são bens que se situam no limite desses dois conceitos”. O tombamento, assim, também articula materialidade e imaterialidade de maneiras não convencionais, como, aliás, os próprios terreiros o fazem.

Ora, “materialidade” e “imaterialidade” são conceitos nativos do universo do patrimônio cultural, que tampouco são estranhos às práticas do candomblé. Nosso terceiro enredo nos leva a refletir sobre fractalidade e performatividade arranjos que conduzem o (dito) material e o (dito) imaterial para além de uma dicomotia. Noutras palavras, situam-nas no limite de milongas e enredos que orientam outros modos do direito, com “d” minúsculo, habitante de gameleiras, pitangueiras, mangueiras, cajueiros e jaqueiras.

1.3. A ventura da Roça do Ventura ou A “lavra” o direito

Não eram só os oriás ameaçados. Anos mais tarde, os *voduns*⁵⁹ e seus *atinsás*⁶⁰ também corriam risco. O cenário já não era Salvador, mas Cachoeira, município do Recôncavo Bahiano onde, há mais de um século, funcionava o Zogbodo Male Bogun Seja Hundê, popularmente conhecido como “Roça do Ventura”. Em 20 de dezembro de 2008, a presidenta da sociedade religiosa homônima, a Sra. Alaíde Augusta da Conceição, apresentava ao Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) o pedido de tombamento voluntário de “um dos terreiros matrizes do Candomblé de nação jeje”:

(...) O terreiro Zogbodo Male Bogun Seja Unde situa-se numa encosta íngreme, na área rural da cidade de Cachoeira (BA), à direita de quem sobe a atual Ladeira da Cadeia (antiga “estrada velha de Belém”), antes de chegar à Lagoa Encantada, no caminho que leva ao Engenho do Rosário. Adjacente ao terreiro, na sua parte superior, situa-se a “Roça de Cima”, como costuma designá-la o povo-de-santo de Cachoeira. Essa “Roça de Cima”, no século XIX, foi sede de um primeiro terreiro de candomblé fundado por africanos de nação jeje, de onde emergiu, no final do dito século, a atual “Roça do Ventura”. Essa “Roça de Cima” contém espaços e árvores sagradas que são fundamentais para a liturgia e a memória da comunidade religiosa. Nesse sentido, a “Roça de Cima”, embora atualmente propriedade de terceiros, deve ser considerada como parte integrante e indivisível do templo Zogbodo Male Bogun Seja Unde no processo de tombamento. Estudos topográficos, tendo por base as demarcações que figuram nas escrituras de compra e venda dessas terras, realizadas no final do século XIX e início do século XX, deverão ser feitos para delimitar

⁵⁹ Divindades cultuadas nos candomblés de nação jêje, originárias da região do antigo reino do Daomé.

⁶⁰ O termo refere-se às árvores consagradas no rito jêje e aos assentamentos “aos pés das árvores”. (Carvalho, 2006)

com precisão a extensão da área a ser tombada.

(...) Em primeiro lugar, cabe destacar que o terreiro Seja Unde, já secular, é depositário e responsável pela preservação de uma tradição religiosa de matriz africana de fundamental importância para a formação histórica do Candomblé como uma instituição religiosa. Trata-se, mais particularmente, da liturgia do Candomblé de “nação jeje-mahi”, originária nos cultos às divindades chamadas vodum, praticadas na região da atual República do Benim (antigo reino do Daomé). Embora, nas atuais religiões afro-brasileiras, os cultos aos orixás iorubás ou aos inquices angolas tenham maior visibilidade, sabe-se que os cultos aos voduns dos jejes (o grupo africano demograficamente majoritário durante quase todo o período do tráfico de escravos na Bahia) tiveram uma influência cultural decisiva na constituição e organização ritual do candomblé. Em segundo lugar, a comunidade do terreiro Seja Unde é reconhecida, em todo o Brasil, como um centro de referência e de difusão do culto aos voduns. Dito de outro modo, a “Roça do Ventura” se constitui como um dos terreiros matrizes do Candomblé de nação jeje no Brasil, atraindo adeptos de várias partes do país. (Brasil, 2014, pp. 01-02)

Já nessa peça se antevia o conflito que revolveria os quatro volumes dos autos do tombamento (em 626 páginas), durante seis anos: o domínio do terreno no qual o Seja Hunde se assentara e, por extensão, o espaço contíguo do terreiro fundado por Tio Charene na “Roça de Cima”. Entre a posse ancestral e a dominialidade registral, a Roça de Cima, antecedente do Seja Hunde, integrava “um dos terreiros matrizes do Candomblé” e era reivindicada como parte irrenunciável do território da “nação jeje no Brasil”. A questão de saber qual regra deveria ali imperar, a do *nomos jêje* ou a do *nomos brasileiro*, arrastaria cercas, porteiras e árvores para o centro de mais um pleito jurídico.

A demanda do Seja Hunde, assim como a da Casa Branca, colocava em circulação signos compartilhados pelas narrativas de (uma certa) africanidade e de (uma certa) brasilidade: patrimônio, território, povo, nação. As “nações” (jêje, jêje-nagô, ketu, angola, angola-congo, fon, ijexá, etc.) fluem no contexto do candomblé como artefatos políticos cuja valência extrapola os limites Estado-nação (e contesta esse próprio amálgama). As nações operam na dissociação entre “estado” e “nação”, dentro daquilo que Matory (2005) nomeia como um “diálogo circun-atlântico”. De acordo com a reconstrução empreendida pelo autor, no mesmo período em que o estado brasileiro buscava constituir-se como “nação” (e, na Bahia, o candomblé se ia estruturando como comunidade religiosa), populações diaspóricas como as da Costa da Guiné passavam também a se imaginar como “nações”, num vocabulário político que cruzava o oceano:

In the 19th and early 20th centuries, at the same time white creoles were “imagining” and reifying a nation called Brazil, Africans in Brazil and along the Lower Guinea coast were “imagining” and sustaining a nation of a sort *unimagined* by Benedict Anderson. And it is with no sense of irony – and with no demand for correction – that these Africans and their descendants in the Afro-Brazilian Candomblé religion still speak of their trans-Atlantic communities as nations. I respect this parlance (...) not because *I* regard it as the appropriate analytic category (...) but because members and neighbors of the Candomblé are fully aware that the citizens and analysts of nation-states use the same term with monopolistic pretensions. Its usage thus teaches a significant lesson to those

who believe nation-states monopolized or dominates all classes' imagination of community. This term illustrates the co-occurrence of, and overlapping among, Candomblé adherents' citizenship in multiple imagined communities. Worldwide, peoples' simultaneous or situational belonging in multiple, overlapping communities is – like the candomblecista's multiple nationalities – a taken-for-granted at least as old as the nation-state. (Matory, 2005, p. 73)

Nesse extravasamento residiria, reputa Gilroy, a especificidade da formação do Atlântico negro e o proveito heurístico dessa lente para tematizar o “desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional” (2001, p. 65). O uso afro-atlântico que o candomblé faz da noção de nação dá evidência a um duplo pertencimento, ou mesmo a uma multiplicidade de vínculos e lealdades do povo de terreiro - a um só tempo povo ‘africano’ e ‘brasileiro’ - sem que nenhum desses termos goze de monopólio absoluto. Se por um lado a marca colonial do conceito é patente – por exemplo, em nomes “que não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem”⁶¹ (Parés, 2007, p. 25) – as nações de candomblé resultam de uma contra-apropriação disruptiva dos próprios regimes de colonialidade, na medida em que servem a alianças minoritárias.

Nação, portanto, se forja como categoria do povo de terreiro precisamente na passagem de sentidos e leituras especulares sobre identidades coletivas dentro dos quadros da relação colonial. Nasce, dito de outro modo, de forma relacional, em contraste, e não alheia ao poder. A incontestável assimetria das projeções de colonizados e colonizadores, contudo, não afasta os investimentos de auto-reificação e ressignificação levados a cabo pelos próprios africanos em movimento, seus descendentes ao redor da diáspora e pelo povo de terreiro ainda hoje, elaboração que segue em curso, deslocando permanentemente as fronteiras entre as diversas “nações” de candomblé.

Conforme ilustra Parés (2007, p. 77), nos séculos XVII a XIX, um africano mahi de Dassa registrado como jêje no tráfico transatlântico, podia ser prioritariamente *africano*, ou seja, *estrangeiro* aos olhos dos crioulos (nascidos no Brasil); *jêje* perante grupos de africanos de outras regiões (angolas, nagôs, hauçás, tapas); e ainda destacado como *mahi* quando polemizava com *dagomés* ou *savalus*, povos vizinhos e por vezes rivais, embora classificados sob a mesma designação metaétnica “jêje”. No enodamento dessas diversas inscrições é que surge uma “identidade étnica multidimensional” (Parés,

⁶¹ “Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo “nação” era utilizado, naquele período [sec. XVII e XVIII], pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo “nação” pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina.” (Parés, 2007, p. 23)

2007, p. 78). Os calundus e, posteriormente, os candomblés, foram espaços privilegiados de experimentação, aglutinação, composição e contraste de identidades, produzindo as “nações” e seus signos de modo movediço e estratégico. Ao longo do século XIX, à medida em que o comércio escravagista minguava no Atlântico, os marcadores étnicos dessas nações foram dando lugar a diferenciações entre modalidades de rito, funcionando como fator importante de distinção, até hoje, para as casas de santo⁶². O conceito de nação, embora acionado como teológico, “implica, portanto, ainda numa conotação de caráter político (no sentido mais amplo do termo)” (Parés, 2007, p. 103).

É a esta conotação política da categoria “nação de candomblé” que gostaríamos de fazer caso, porque nos ajuda a compreender a demanda de tombamento do Zogbodo Male Bogun Seja Hundê dentro de seus próprios enquadramentos, como um “bem” representativo e matricial da “nação jêje no Brasil”. Especularmente, se concretizado, o ato oficializaria nas práticas nativas da burocracia brasileira – e não menos litúrgicas, como uma “inscrição num dos quatro Livro do Tombo” (art. 1º, §1º do Decreto-Lei 25/37) – o terreiro como bem “de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (art. 216, *caput* da Constituição de 1988).

O tombamento é, assim, uma milonga jurídica. Se a iniciação no santo ou “feitura” é o procedimento pelo qual os indivíduos ingressam no regime (*nomos*) da nação jêje, como relatavam os autos do Processo 1627-T-1, a inscrição no Tombo é o ato pelo qual as coisas ingressam no regime (*nomos*) do patrimônio cultural brasileiro. Iniciação e inscrição, nesse sentido, são ritos de passagem simetrizáveis. Com suas performances próprias, operam em sentidos opostos: pela iniciação se agrega a nacionalidade jêje à nação de origem (comumente brasileira) das pessoas; pela inscrição se agrega a nacionalidade brasileira à nação de origem (neste caso, jêje) das coisas. Ao equivocá-los, interessa-me, ao longo deste trabalho, retirar todo o potencial desses dispositivos de passagem que, como o tombamento, permitem afetações e fluxos entre *nomos* e *axé*.

Ora, vale a pena nos deter sobre o “tombamento” – agora com aspas, valendo-nos da já anunciada operação de suspensão e estranhamento dos conceitos jurídicos para tomá-los como categorias nativas de um povo, o “povo do direito” – como o ato performativo que institui uma dupla pertença das coisas. Os efeitos do tombamento,

⁶² “Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros da candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos”. (Lima, 2010, p. 124-125)

segundo a opinião publicada (chamada “doutrina”, nos meios jurídicos) de José Afonso da Silva, um dos autores mais citados no Supremo Tribunal Federal⁶³, “transformam a posição jurídica” dos bens, inserindo-os entre “domínio público” e “domínio privado”:

(...) o tombamento é que constitui o bem tombado em patrimônio cultural nacional, estadual, municipal ou do Distrito Federal. Ele produz efeitos sobre a esfera jurídica dos proprietários, privados ou públicos, dos bens tombados, impondo restrições ao direito de propriedade, e cria para eles um regime jurídico especial, transformando-os em bens de interesse público (situação diversa de domínio público e de domínio privado), sujeitos a vínculos de várias espécies, conforme já vimos, e, mostraremos, ainda, ao estudarmos os efeitos jurídicos do tombamento. Tudo isso inova a situação jurídica dos bens tombados, transforma sua posição jurídica e impõe a seus proprietários condutas jurídicas, *ob rem*, que antes não havia, demonstrando que o tombamento, em qualquer caso, é *ato constitutivo*. (Silva, 2001, p. 160)

O tombamento, noutras palavras, constitui os bens como uma zona de passagem entre domínios: do público e do privado, do patrimônio “nacional” e do “pessoal”. Por isso mesmo me referi aos processos que lhe dão corpo como sendo, em certo sentido, xamânicos ou milongueiros. Assim, o tombamento da Roça do Ventura, na encruzilhada entre o direito e o santo, viria oficializar juridicamente aquilo que seus defensores diziam que ela já era: um centro formador e articulador de ambas as “nações” em questão e uma via de transversalização entre elas. Instituir ou despertar aquilo que já se é, como descreverei no capítulo 2, é o objetivo da iniciação no candomblé, fazendo acordar o orixá que já habita cada pessoa. O tombamento, portanto, era um meio de ativar como instituição aquilo que o terreiro sempre fora para os(as) seus(uas): “patrimônio cultural”.

Se à casa fosse aplicado o exercício de posicionalidade proposto por Parés, o Seja Hunde era africano ou “afro”, quando apresentado aos órgãos de patrimônio cultural brasileiro; jêje, quando confrontado com as demais matrizes de candomblé; jêje-mahi, quando pensado entre os candomblés da mesma nação jêje; e brasileiro quando visto pelos povos “jêje” (entre aspas, pois não mais se valem do etnônimo) residentes em países africanos ou em outros pontos da diáspora. Não se trata, a meu ver, apenas de um uso estratégico da identidade, que certamente está presente, mas de algo mais existencial: um modo de *cosmopolitismo afro-atlântico*, no jargão de Matory e Gilroy.

O processo administrativo a amarrar tudo isso re-encenaria o diálogo oceânico travado ao tempo em que tanto “brasileiros” quanto “jêjes” – e, cada vez mais, brasileiros de descendência ou tradição jêje – começaram a imaginar-se como vivendo (em) comunidades “nacionais”. O tombamento operava dentro do corpo do estado o que o

⁶³ Ao menos no período de 1988 a 2012, de acordo com Lorenzetto e Kenicke (2012).

terreiro – espécie de embaixada de dupla jurisdição – praticava no corpo da terra e de seus membros, colocando as nações em relação de co-existência e não de oposição ou exclusão. Se todas as nações podem ser interpretadas como “comunidades imaginadas” (Anderson, 2008), variações nos estilos de imaginação fazem diferença nas comunidades que fabricam. Um dos gradientes dessa diferença é que, enquanto o estado-nação brasileiro demandava exclusividade de pertença, a comunidade transatlântica jêje assumia seus pertencimentos enredados (“*overlapping belonging*”) em múltiplas nacionalidades.

Ao passo que a doutrina jurídica, pensando a nação brasileira tende a formulá-la como uma identidade política exclusiva, o *nomos* jêje (mas também nagô/iorubá, como da Casa Branca, ou angola/bantu, como no Tumba Junsara) pensando e imaginando oceanicamente sua comunidade (por nascimento de santo) a entendem como situacional e polivalente, podendo ser vivida em paralelo ou em composição com a nacionalidade brasileira que se adquire por direito de solo⁶⁴, pelo nascimento num território.

Em parte, a nação por iniciação é também fruto do *nomos*-kalunga, pois se morre e se renasce cruzando o mar (destaco que um grupo de iniciandos/as é chamado de um “barco”). Esse pode ser o sentido do preceito (interdição) de meses ou mesmo anos imposto aos(às) recém-iniciados(as) de não frequentar a praia: como pura desterritorialização, a múltipla jurisdição do mar-kalunga-grande pode fazer naufragar essa frágil embarcação cosmopolítica que é o corpo-território do(a) *yawô* novo(a).

Estamos falando de uma múltipla cidadania na qual o povo de terreiro produz, cotidianamente, sua cosmpolítica. A possibilidade de *multiplicidadanias* pode ser lida como um dos transbordamentos do *nomos* oceânico. Elas se espriam – para seguir uma imagética marítima – sobre jurisdições, materialidades e direitos não-originários, como o território ocupado pela Roça do Ventura. Para garantir sua manutenção pela comunidade

⁶⁴ “Até a modernidade, *jus soli* e *jus sanguinis*, terra e sangue, eram simplesmente critérios jurídicos que determinavam a cidadania da pessoa. Durante o Antigo Regime das monarquias autorizadas por Deus, eram questões limitadas à esfera jurídica, pois apenas determinavam às leis de que monarca a pessoa estava sujeita. Porém, com o advento da Nação, estes critérios passam a determinar não só a que soberano a pessoa está sujeita, mas também de que soberania a pessoa é sujeita. Quando o poder passa a emanar e a ser exercido pelo povo que compõe a Nação (a saber, por aqueles que, pelos critérios de terra e/ou sangue são nacionais), torna-se uma questão política, ou melhor, biopolítica, saber quem são os sujeitos da Nação. Daí que a vida nua, a mera vida, o fato do nascimento se torna uma questão crucial do poder. A pergunta “quem é alemão”, “quem é brasileiro” adquire uma enorme relevância, na medida em ao respondermos a esta pergunta, estaremos respondendo a outra: quem é o soberano alemão e quem é o soberano brasileiro. Porém, a aliança entre nascimento e nacionalidade, entre vida nua e vida política, e mesmo entre terra e sangue, é ficcional, como nos demonstram os apátridas, os refugiados, os imigrantes, os ciganos.” (Nodari, 2007, pp. 67-68).

havia urgências bem práticas a atender. Os autos do IPHAN seriam sacudidos pelas providências emergenciais solicitadas pela entidade civil do terreiro, ante um incêndio de feição criminosa ocorrido em fins de março de 2009:

O Seja Unde (...) sofreu vários danos com o incêndio que, iniciado na parte superior do terreiro, se alastrou pelos dois lados do mesmo descendo em direção ao cale do rio Caquende. Felizmente, as estruturas arquitetônicas do templo não sofreram danos, mas o fogo devastou uma parte importante da mata atlântica que rodeia os prédios, afetando até alguns espaços sagrados, como a jaqueira de Azonsu, na entrada do terreiro, ou a fonte de Oxum (...). Há indícios de que o fogo foi intencionalmente pois foram detectados vários focos, o que indica que foi iniciado em diversos pontos simultaneamente. A *Sociedade Religiosa Zogbodo Male Bogun Seja Unde* quer deixar registro do acontecido devido ao alto risco de invasão das terras que, uma vez desmatadas, poderiam permitir a alguns vizinhos levantar cercas além dos limites de suas propriedades. Torna-se, portanto, de extrema importância que o terreiro seja cercado de forma adequada e permanente. (Brasil, 2014, p. 40)

O conflito fundiário se acirrava ainda mais depois da notícia da abertura do Processo 1627-T-11. Uma empresa avançava rapidamente sobre o território integrante do terreiro, aterrando rios e suprimindo matas, domicílios de Azonsú e Oxum. Em meio a divisas disputadas por duas classes de entes não-humanos – pessoas jurídicas e divindades –, os servidores do IPHAN buscavam discriminar a exata área objeto do pedido de tombamento. Nesse sentido, a Informação Técnica 18/10-ETEC-Cachoeira declinava:

(...) realizei nova vistoria, no dia 19/03/2010, na companhia da servidora (...). Naquele dia, em conversa com o senhor (...), diretor administrativo da associação, o mesmo deixou clara a sua pretensão quando do pleito, em se tomar a área que estava sob a posse daquela associação religiosa, haja vista não haver impedimentos para a realização de obrigações em locais sagrados que ficam localizados fora da mesma. Embora o assentamento inicial do axé se tenha dado na “Roça de Cima”, área contígua ao terreiro de propriedade da aludida associação e que, segundo informação do senhor (...), pertence a outro proprietário, o tombamento indicado (...) refere-se exclusivamente a área compreendida no perímetro definido pelas cercas que litam o terreno pertencente àquela associação religiosa. Ademais, há outros casos em que bens dessa mesma natureza, já tombados, como a CASA BRANCA, o ILÊ AXÉ OÔ AFONJA, o ALAKETU e o GANTOIS, realizam obrigações além do perímetro tombado, ou seja, possuem assentamentos fora da área tombada, sem detrimento do seu valor cultural.

Preocupado com a situação, o Ministério da Cultura enviaria, em setembro de 2010, o Ofício 140/GM/MinC ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva, “referente à pressão imobiliária sobre a Casa de Santo Zogbodo Male Bogum Seja Unde”:

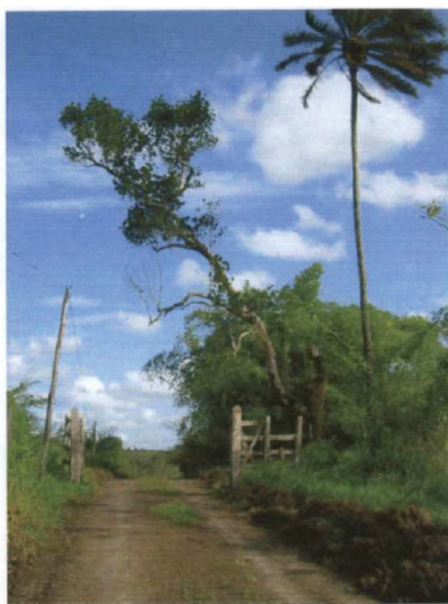
Senhor Presidente,
Informo-lhe que uma das mais tradicionais casas de santo da Bahia está sob ameaça, tendo em vista que um empreendimento imobiliário vizinho está desmatando área a ela contígua, avançando a derrubada de árvores sagradas ao culto. (...) Possivelmente, o processo de tombamento, ora em curso, tenha atizado a fúria dos empreendedores imobiliários.

Ainda no mesmo mês, outra vistoria *in loco* constataria que a “Lagoa de Nanã” acabara de ser deteriorada. Já era 28/10/2010 e os tratores do fazendeiro vizinho seguiam a todo vapor com o “nivelamento do solo que prejudica a preservação do material arqueológico existente no sítio histórico do terreiro de candomblé em processo de tombamento”, nos termos do Embargo Extrajudicial lavrado na mesma data (fl. 157). O Ministério Público Federal e a Justiça Federal foram acionados para deter o desmate. Algumas semanas depois, uma Nota Técnica produzida pelos funcionários do IPHAN recomendaria, baseada no risco de destruição dos bens, seu acautelamento provisório:

(...) a urgência para as ações de proteção e salvaguarda justifica-se devido ao risco premente sobre as áreas verdes no entorno do templo religioso, incluindo árvores e espécies vegetais sagradas necessária para a realização dos cultos, em consequência de especulação imobiliária por meio de pressão econômica que vem sendo acelerada após a notícia de um eventual tombamento dos espaços religiosos. (Brasil, 2014, p. 188)

Já todos estavam cientes da ameaça que recaía sobre o Seja Hunde e os voduns moradores de seus bosques. Não tardariam a chegar novas notícias de “que a agressão sofrida pelo nosso terreiro (...) continua em curso, sendo que o autor da mesma retomou a construção de um amplo e estruturado galpão, dentro da nossa área sagrada”. Atendendo ao pleito, o Parecer 064/2010 – PF/IPHAN/SEDE/GM da Advocacia Geral da União, datado de 22/12/2010, seria favorável ao tombamento provisório, indicando que “consoante Informação Técnica n. 018/10-Etec-Cachoeira, datada de 16 de junho de 2010, às fls. 122, o terreiro objeto de tombamento se encontra sob a posse da Associação Religiosa Zogbodo Maçe Bogun Seja Unde” (p. 238). Apesar disso, dadas as possíveis divergências sobre os marcos do terreno, recomendava a notificação editalícia de eventuais proprietários. Este parecer subsidiaria a decisão do Conselho do Patrimônio Cultural, de 03/05/2011, a favor do tombamento provisório da Roça do Ventura.

A decisão era alentadora, mas a comunidade do Seja Hunde ainda aguardava, aflita, a definição do “polígono do entorno do bem tombado”, que fixaria os limites do território protegido. A questão das divisas era um aspecto crucial do caso. Assentá-las bem poderia garantir os axés plantados em incontáveis assentamentos de santo.



A jaqueira da “Roça de Cima”, na entrada do Seja Unde

Fig. 22 – A porteira e jaqueira da “Roça de Cima”

Fonte: Brasil, 2014, p. 30. (Créditos: Nicolau Parés)

A seu favor, a Sociedade Religiosa Zogbodo Male Bogun Seja Unde se valia, entre os anexos do arrazoadado inicial, de seu estatuto registrado em cartório; atas de fundação e de assembleia geral; referências de pesquisas acadêmicas sobre a casa e também cópias de assentos de terras do século XIX e de uma escritura de compra da “roça”, datada de 1907. Além desses documentos constavam também fotografias atualizadas do templo e seus arredores, sendo a primeira das imagens um retrato peculiar, não de edificações, artefatos votivos ou cerimônias, mas de uma estrada de chão, uma porteira e uma jaqueira.

Também na Casa Branca, no Tumba Junsara e no Sítio de Pai Adão árvores eram habitadas por deuses(as). Chamo agora atenção para esta outra jaqueira, que se tornaria, à semelhança da gameleira-Iroko consagrada por Yfatinuké, protagonista da ventura da Roça do Ventura. Os(as) filhos(as) do Seja Hunde não escondiam o quanto a Jaqueira de Azonsú, vodum do fundador da Roça de Cima, “constituía” o patrimônio e o axé da casa:

No espaço do terreiro preserva-se um pedaço de mata atlântica, por onde transcorre o rio Caquende, assim como uma fonte, uma série de árvores ou *atinsas* – o rito jeje é bem conhecido pela sua liturgia associada à fitolatria – todos eles lugares considerados sagrados pelo grupo de culto do Seja Unde, que os frequente e neles celebra ritos, ou deposita oferendas. Nesse sentido, um monumento natural viu-se tradicionalmente associado com o Seja Unde: a jaqueira da “Roça de Cima” na entrada do templo. Todos esses elementos constituem parte de um patrimônio ambiental estreitamente associado ao patrimônio cultural, lingüístico e religioso mantido pela comunidade. (Brasil, 2014, p. 03)

Nos atinsás, eis a questão, estava assentado o axé do antigo reino do Daomé, sua reterritorialização na diáspora. A jaqueira da Roça de Cima marcava, então, não apenas a

entrada numa propriedade, como a porteira poderia sugerir, mas em toda uma outra jurisdição: a da nação jeje-mahi. A jaqueira e a porteira em seu próprio corpo iniciado acolhiam os sentidos da dupla nacionalidade que o termo “nação” evoca no candomblé:

A iniciação é, portanto, uma entrada num espaço, de ordem sagrada, que define a plena socialização do indivíduo aos olhos do grupo. A "porteira" (designação comum nos terreiros da Bahia) é uma marcação territorial importante, porque designa o limiar do sagrado. Por isso, a entrada, a porteira, precisa de vigilantes, tanto reais (os mais velhos) como simbólicos (orixás). (Sodré, 1988, p. 62)

Quem faz o santo cruza uma (a)fronteira: a porta do ronkó coberta de *mariwo*⁶⁵. Quem atravessava a porteira do Seja Hunde, adentrava outro mundo normativo. Variam, de *nomos* a *nomos*, as formas de inscrição no corpo da terra ou da noviça. Pelo assentamento se faz um axé; pelo registro, uma propriedade. Pelo RG se faz um(a) cidadã(o); pela raspagem, um(a) *iaô*. A confecção de uma matrícula imobiliária ou de uma carteira de identidade envolve diversas operações sociotécnicas e na feitura de um santo não é diferente. São cicatrizes no papel que produzem esses novos entes: “pessoas físicas” e “imóveis”. Também marcas fazem parte da iniciação, entre elas as *kuras*, escarificações que remetem a signos diacríticos de *status*, genealogia e cidadania das nações iorubás⁶⁶. Segundo Lovejoy, “there was a map of identifying markings in the

⁶⁵ *Mariwo* é o nome ioruba para a folha do dendezeiro, especialmente depois de desfiada, a qual é dependurada em portais e portas, servindo para marcar (a)fronteiras, o liminar de locais particularmente sagrados e ocultos aos olhos não iniciados, como uma cantiga expõe: “*Biri biri bo wan loju, ogberi nkó mo mariwó*”: trevas cobrem seus olhos / o não-iniciado não pode conhecer os mistérios do mariwo” (Santos, 2008, p. 21).

⁶⁶ Tendo a concordar com os fatores que Lovejoy enumera para a perda de sentido, num contexto mais geral, e do uso das escarificações sob o regime escravista nas Américas, mas não quanto ao seu completo desaparecimento. O autor, talvez por seu ambiente de pesquisa, desconsidera a vivacidade da prática nos terreiros de candomblé (por meio das *kuras*), ainda como inscrições políticas: “The history of the African diaspora can be activated by exploring transatlantic modes of memorializing that have occurred through ritual, iconography, popular narratives, and spatial practices. (...) The meaning of facial and body scarification is a case in point. Cultural and spiritual identities have been variously perceived as ethnic, creole, hybrid, and syncretic, but they were ultimately the result of individual actions and reactions. The demise of scarification practices under slavery was one feature of this transformation. While some modes of memorializing have been dynamic archives of the past, rooted in Africa and the Middle Passage, scarification was not one of these. The transformation that occurred resulted in the discontinuance of the practice. What has been remembered, and what has been repressed or otherwise forgotten, related to critical historical events and transformations associated with slavery on both sides of the Atlantic. (...) The interaction that necessarily prevailed, and the intercourse that produced the generations that followed into the legacy of slavery, left no room for memorialization through body mutilation, which became the preserve of the slave masters who crudely inflicted brands on their human property, where previously ritual scarification had prevailed. (...) In Africa scarification was related to social status and citizenship. Its absence in the generations born into slavery is a testimony of the social death imagined by Orlando Patterson (1982:59). Facial and body markings reflected memories that had to be repressed or occluded because of the violent or controversial implications of their meanings. African involvement in shaping the Americas, including the Caribbean, North America, and Latin America, was dynamic and interactive, but it was also forcibly repressed.” (Lovejoy, 2010, pp. 99-100).

interior of the Bight of Benin that many people could read. Invariably the purpose of identification related to status, freeborn status, and citizenship, sometimes through adoption as a child” (Lovejoy, 2010, p. 116). Como etnônimos, as escarificações estavam fortemente presentes na experiência identitária negro-africana do Brasil colonial⁶⁷ (Rodrigues, 2020) e ainda hoje, nos candomblés, as *kuras* podem ser compreendidas à maneira de um “registro civil” do axé, inscrições não no papel, mas na pele.

Suspensa nessa dúplici inscrição (entre dois *nomoi* ou dois registros normativos), o que podia uma jaqueira contra a sanha de um empreendimento imobiliário? Esta não era uma árvore qualquer. Fora consagrada a ninguém menos que Azonsú (uma das denominações de Sakpata-Shapana⁶⁸), o temido e venerado vodum dono da terra⁶⁹ no panteão jêje. Ainda hoje, a jaqueira e a divindade que a habita são saudadas em seu idioma natal, num franco diálogo circun-atlântico, por quem passa pela entrada da Roça:

Atualmente, esse lugar [a Roça de Cima] é identificado pelo povo-de-santo pela presença de uma frondosa e antiga jaqueira. Quando as pessoas passam diante dela, é comum saudarem “trocando língua” e, por vezes, batendo a cabeça na própria árvore. Essa jaqueira é uma árvore sagrada onde foi assentado o dono espiritual da Roça de Cima, o vodum Dandagoji, ou segundo outras versões Dangorogi ou Darangoji, uma qualidade de Sakpata, que talvez corresponda ao vodum africano dada Zodji ou Daazodji. (Parés, 2007, p. 182)

A queda de braços se configurava, portanto, entre dois “donos da terra”: o Azonsú

⁶⁷ Devo destacar que, se do ponto de vista africano as escarificações eram identificações sociais, modos de localizar e ordenar, da parte dos portugueses elas eram signos de equivocidade. Na esteira dos trabalhos recentes de Aldair Rodrigues (a quem sou grato pela interlocução e indicações ao longo da pesquisa), sabe-se que os funcionários coloniais buscavam desenvolver toda uma tecnologia de tradução das marcas corporais para fins de controle e redução das ambiguidades onomásticas (os nomes de escravizados/as se repetiam amiúde): “Ainda que com muito menos frequência, outro elemento ao qual a sociedade colonial escravista de Minas Gerais recorria para diferenciar uma pessoa da outra e, algumas vezes, deixaram-nas registradas nos documentos, eram as marcas corporais. Aparecem nas fontes como cicatrizes decorrentes de episódios violentos e conflitos diversos; sinais de varíola (“sinais de bexiga”); e escarificações rituais que poderiam comumente ser descritas como “sinais de sua nação” ou “sinais de sua terra”. Em alguns testamentos, os portugueses chegam a interpretar os sinais no rosto dos africanos ao descreverem suas posses, buscando diferenciar uma pessoa da outra, sobretudo quando tinham o mesmo nome. Em certas freguesias, os escrivães vão desenvolvendo um grau de interesse tão grande pelas escarificações que passam a descrever meticulosamente os cortes na pele, suas formas, texturas e locais do rosto onde estavam inscritas.” (Rodrigues, 2020, p. 80). Assim como outros códigos negros que estabelecem regimes particulares de visibilidade intrincados, visando inclusive a autoproteção, como a linguagem do *pajubá*, as *kuras* são legíveis apenas por quem é também iniciado(a) no *nomos* que elas fixam e traduzem.

⁶⁸ “Como na África, nos terreiros jejes evita-se falar p mp,e de Sakpata por medo dos possíveis castigos da divindade (...) utiliza-se mais frequentemente o nome de Azonsu, ou as suas variantes fonéticas (Azonze, Azunzu, Azunsum).” (Parés, 2007, p. 297).

⁶⁹ “Até aqui me referi a Sakpata como o “vodum da terra”, mas seria mais correto falar dele como o “dono da terra”. Segundo Lepine, os cultos sakpata-shapana (e outras variantes como Obaluaê, Aion, Iye, Buruku) representariam originalmente um culto ao “rei da terra”, associado aos ancestrais fundadores (nascidos ou moradores no fundo da terra) e aos ciclos agrícolas, e remontariam a um antigo sistema religioso pré-Odudua.” (Parés, 2007, p. 293)

plantado por Tio Charene, patrono do antigo candomblé da Roça de Cima (do qual a Roça do Ventura era herdeira) e guardião de seu *nomos*, e o fazendeiro Ademir Passos, empresário que se arrogava os direitos de propriedade sobre o imóvel e que acabara de devastar 14 hectares de mata nativa. A área que invadira e da qual pretendia apossar-se era bastante superior aos sete hectares usucapidos, via sentença judicial de outubro de 2006 (fls. 124/125), pela comunidade religiosa. Restava, portanto, uma zona de titularidade incerta ou de indiscernibilidade que envolvia os assentamentos dos voduns e o domínio humano. Como na Casa Branca, tratava-se do direito à moradia dos deuses.

Para o assombro de Passos, essa árvore onde, há séculos, se havia assentado o “dono” daquelas terras, no *nomos* jêje, comparecia igualmente nos assentos de propriedade e de transações juntados ao processo de tombamento. Os títulos colhidos pelo IPHAN, sem exceção, aludiam à jaqueira no liminar do sítio de Vicente Ferreira como marco das divisas do imóvel, legitimando a posse alegada pela Roça do Ventura.

Num registro do Arquivo Público da Bahia, sob a catalogação “Presidência da Província, Série Viação, n. 4677, ‘Cachoeira 1858-1860’, registro n. 97”, lia-se:

Luiz Ventura Esteves, morador na Freguesia de São Sebastião, possui uma sorte de terras sitas no suburbio desta cidade [Cachoeira], principiando do Caminho que vai para o Engenho do Rosário de um pe de cajueiro grande que fica ao lado esquerdo, e desse em rumo a um pe de jaqueira do sítio de Vicente Ferreira, e da hi a meter no Rio Caquende na mesma linha, e subindo pela estrada que vai para Belem até a lagoa Faleira, e da hi por um caminho velho ate o Riacho que vai meter no Rio Caquende, e por este abaixo até topar no rumo do Cajueiro.

Cachoeira, 18 de Março 1860.

Vig. Escomendo. Manoel Teixeira

(Brasil, 2014, p. 28)

Em escritura particular de compra, venda, paga e quitação datada de 9 de março de 1907 e juntada à fl. 29 dos autos, constavam novamente as árvores:

Eu, Ventura Bernardo de S. Anna, brasileiro, residente neste distrito da Cachoeira, solteiro, senhor e possuidor de um sitio de terras próprias, tendo casa de morar coberta de telha e benfeitorias, que foi desmembrado da Fazenda Boa Vista, situada no distrito de Belém e que se divide pelo lado de cima por um pé de jaqueira, onde começa o rumo da dita Fazenda Boa Vista com as terras de Virginio de tal e daí abaixo rumo direito até o Riacho Caquende e daí abaixo até um pé de jaqueira e deste acima até a porteira e desta cima até o referido pé de jaqueira onde começa a divisão (...)

Esses documentos tornariam a aparecer, seguidas vezes, ao longo do processo acenando para um feliz enredamento: os ícones que (i)mobilizavam a imaginação e a performance proprietárias – como pedras, riachos, jaqueiras, cajueiros, caminhos, cercas e porteiras – eram os mesmos que localizavam e ordenavam o *nomos* jêje daquela terra (cada qual com seu “dono” ou sua “dona” divinos). Para além do que se via a olho nu,

vigia uma outra cartografia, melhor dizendo, uma cosmografia de domínios humanos e não-humanos. Mais do que coincidência, uma co-incidência de “naturezas”:

(...) existe uma filosofia política bem demarcada no terreiro afro-brasileiro que constrói uma modalidade própria de jogos com as diferenças. (...) o modo como na religiosidade afro-brasileira se trabalha a diferença e a identidade fornece um esquema de respostas ao racismo que é tão multiculturalista quanto multinaturalista. Pedras com perspectivas. Animais e vegetais sacralizados. Santidades que se alternam. Raças que percorrem outras raças. Esse é o mundo dos terreiros. (Anjos, 2006, pp. 118-119)

Não era só com a imbricação de dominialidades que o processo do Seja Hunde se batia. O terreiro é um entrelugar de domínios humanos e não-humanos. Esquadrinhar essa cosmografia num plano euclidiano, isto é, esboçar esse espaço intersticial em levantamentos topográficos não era tarefa simples. Não que os marcos físicos fossem difíceis de encontrar, muito pelo contrário. Só que o modo como o direito se apropriava deles era o da inscrição em títulos, em assentos de papel, ao passo que o modo de posseção do candomblé era o da sua habitação por voduns, em assentos de santo. Mais uma vez, se havia proximidade terminológica entre um “dono da terra” e outro, suas posições não eram intercambiáveis: Azonsú não exerce domínio sobre as terras da Roça do Ventura, mas faz ali morada. O vodum pertencia à Roça tanto quanto a detinha⁷⁰.

Perceber que assentos e assentamentos são categorias compartilhadas por dois mundos normativos com premissas ontológicas bastante distintas interessa porque explicita a passagem equívoca – nunca uma tradução fiel às duas línguas simultaneamente – do *nomos* e do *axé* em ambos os sentidos. Os assentamentos do *axé* são rizomáticos, fazem mapas abertos, reversíveis, conectáveis. A seu turno, os assentos jurídicos sobrecodificam o mundo, pretendem-se decalques. Os assentamentos de *axé* são “uma questão de performance”, contribuindo para a “conexão dos campos”, ao passo que os assentos jurídicos “remetem sempre a uma presumida competência” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 30). Ponto nodal entre modos do assentar, a jaqueira sagrada do Seja Hunde atravessava e era atravessada pelo mapa e pelo decalque. Ao mesmo tempo em que ela era capturada por um georreferenciamento que fixava os limites do território, ela era

⁷⁰ A esse respeito, apresentarei a noção de *recipropriedade* no capítulo. Adianto, contudo, que a mesma posseção recíproca expressa nas sentenças “a Roça de Azonsú” e “o Azonsú da Roça” também se verifica na relação corpórea com o orixá: “O engajamento pessoal e íntimo do iniciado com seu orixá é recíproco. O orixá (ou o espírito, na umbanda) possui o iniciado, mas o iniciado também possui metaforicamente seu deus: faz-se referência ao deus manifestado como o Oxalá *de* Maria ou o Oxóssi *de* João, ao mesmo tempo em que o iniciado é identificado como Maria *de* oxalá *ou* João *ide* Oxóssi.” (Capone, 2004, p. 36)

mobilizada num agenciamento “voltado para uma experimentação ancorada no real” (Deleuze e Guattari, 2011, p. 30).

É verdade que cada “dono da terra” – Ademir e Azonsú – se territorializava segundo seus próprios preceitos (os do cartório e os do santo, decalcomania e cartografia). Mas a jaqueira-portal, ao participar de ambos os mundos normativos, emprestava seu corpo à passagem do direito de um a outro. Não era, nesse fluxo, apenas o direito que passava do assento ao assentamento, mas, numa operação reversível, a ancestralidade plantada nos atinsás que passava do nomos jêje ao estatal. Alimentada pelos ritos do axé, a agência dos voduns terminava ancorando o ancorando-se no rito administrativo. Quando da elaboração do tão esperado polígono de tombamento da Roça do Ventura (ato que “assentava” o seu território no livro do tombo), em fevereiro de 2014, a jaqueira de Azonsu, assim como o assentamento de Aziri Tobossi e outros voduns, serviram de “ancoragem” para os indicadores oficiais do território:



Fig. 23 – Poligonal de tombamento da Roça do Ventura, na qual se destaca a localização dos atinsás (jaqueira, cajueiro e bambuzal) e da Lagoa de Aziri Tobossi como marcos de posse
Fonte: Brasil, 2014, p. 482. (Créditos: IPHAN/BR)

Como foi possível trasladar Azonsú a azimute, isto é, como foi possível trazer à existência jurídica sua jaqueira-morada? A resposta a essa pergunta depende de como posicionamos aquela árvore num ambiente. O fato de que o tombamento e a definição de seus limites tenha surtido efeito na reivindicação do Seja Hunde está longe de significar que a representação elaborada pelo IPHAN exprima inequivocamente o modo como o

próprio povo de santo lê o mundo e o habita. A linha da uma poligonal está mais próxima da perspectiva da formiga (ANT), no conto de Ingold (2008), que a da aranha (SPIDER) e os terreiros estão do lado das aranhas (Anansi, a aranha divina vinda da terra dos voduns segue sendo cultuada no tambor-de-mina do Maranhão). Azonsú, “dono da terra”, vive os assentamentos plantados nela mais como um emaranhado (*meshwork*) de extensões de seu próprio ser, que como uma rede (*network*) entre pontos:

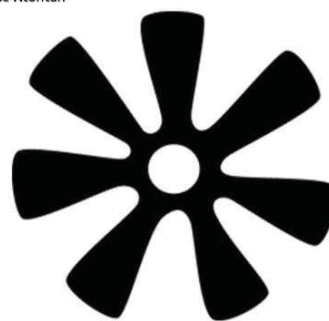
Diferente das redes de comunicação, por exemplo, os fios de uma teia de aranha não conectam pontos ou ligam coisas. Eles são tecidos a partir de materiais exsudados pelo corpo da aranha, e são dispostos segundo seus movimentos. Nesse sentido, eles são extensões do próprio ser da aranha à medida que ela vai trilhando o ambiente. Eles são as linhas ao longo das quais a aranha vive, e conduzem sua percepção e ação no mundo. (Ingold, 2012, p. 40)

A questão, portanto, é saber como pode funcionar um direito não como rede de integração de normas, fatos e sentidos, mas como emaranhado de mundos. Se uma particular injunção (o acontecimento de um enredo) fez da jaqueira um dispositivo da passagem, um nó no “parlamento de fios” que provêm simultaneamente do *nomos* e do axé, é antes de mais nada porque “a árvore não é um objeto, mas um certo agregado de fios vitais” (Ingold, 2012, p. 29). Essa descrição, com a qual pais e mães-de-santo estariam, penso, inclinadas(os) a concordar, parte de um modelo hilemórfico no qual as linhas de andança e viagem, os *caminhos*, são mais fundamentais do que os marcos. Nem é por outra razão que Anansi, a aranha fiandeira de contos do povo ashanti, e sua teia (*Ananse Ntontan*) são elegíveis a traduções ideogramáticas da produção espacial do axé:

a teia espacial do povo-de-terreiro



Ananse Ntontan



Figs. 24 – Diagrama elaborado por Bellino, Mendes e Santos sob orientação de Andréia Moassab no projeto “Os orixás em terras de M’boi” (UNILA 2014)

Fig. 25 – A teia de Ananse (*Ananse Ntontan*) em sua representação *adinkra*

A trans-versão do diagrama no adinkra (Figuras 22 e 23) surgiu de um enredo pessoal: em 2015, durante um debate de que participei a convite de Andréia Moassab, promovido pelo grupo de pesquisa Maloca, me dei conta de que a representação proposta por Bellino, Mendes e Santos (2014) dialogava com a perspectiva ashanti. Cito Gilberto Gil para lembrar que, como os terreiros, a aranha também “vive do que tece”. Ora, este episódio é prova de que também uma tese se tece por histórias, andanças e relações.

A palavra que os Khanty da Sibéria empregam para “história” é, com efeito, a mesma que utilizam para “caminho” (Ingold, 2007, p. 90). Nesse sentido é que proponho entender os *enredos* da jaqueira de Azonsú como parte do caminho que fazem as linhas da escritura da fazenda (caligrafia), as linhas da feitura de santo (cosmografia), as linhas das poligonais do tombamento (cartografia) e as linhas da narrativa (etnografia).

Também o axé pode ser interpretado como uma vocação de caminhos. Roberts (2015), leitor de Glissant, lembrando o quanto a linguagem do *vodou* subsidiou a experiência revolucionária haitiana (e a constituição que dela adveio), elabora essa como uma *vocação quilombola* (“a *maroon’s vocation*”), um movimento perpétuo (não só físico, mas subjetivo, estético e político) em direção à liberdade. “Uma vocação”, bem pontua, “não é um método” (2015, p. 171). A representação oceânica ou caminhante da liberdade no imaginário do candomblé (e de outras formas de vida afro-diaspóricas, como, atualmente, o refúgio e a imigração⁷¹) é índice de um contra-bandeirantismo (o vislumbre da liberdade não pela evasão do Leviatã, mas por sua confusão) que se aproxima, em muito, do *quilombismo* advogado por Abdias do Nascimento como alternativa política afro-brasileira. O “abc do quilombismo” propunha, por exemplo, que “yoruba (nagô) somos também em nossa africanidade brasileira. Os yorubas são parte fundamental do nosso povo, da nossa cultura, da religião afro-brasileira, de nossa luta e de nosso futuro” (Nascimento, 1980, p. 275).

A proposição quilombista é também um apelo a outro modo de habitar a brasilidade, nem propriamente sedentário, nem inteiramente nômade, mas caminhante:

⁷¹ “The *refugee-immigrant* is a late modern maroon straddling the outward flight into diaspora of genres of grand marronage and macro-visions of another world in the *vèvè* architectonics of the sociogenic imagination. (...) Cross-border flight opens opportunities to the refugee-immigrant. (...) freedom in our contemporary world lies not in the permanent evasion of Leviathan, but the taming of Leviathan through these lines of flight. (...) Marronage is neither reducible to fleeing from states nor to movement within state borders. It is perpetual flight from slavery and an economy of survival. Late modernity poses obstacles to the achievement and maintenance of this vocation. But then again, the absence of a struggle to survive on the landscape would mean that we had never experienced the process of becoming free in the first place.” (Roberts, 2015, pp. 170-171)

The experience of habitation cannot be comprehended within the terms of the conventional opposition between the settler and the nomad, since this opposition is itself founded on the contrary principle of occupation. Settlers occupy places; nomads fail to do so. Wayfarers, however, are not failed or reluctant occupants but successful inhabitants. (Ingold, 2007, p. 101)

Azonsu se aquilomba na/com a jaqueira e ambos, numa associação de corpos, produzem um espaço enredado. Tomado como gestos da justiça espacial, assim, o assentamento e a posse (tema do próximo capítulo) são experimentos afro-brasileiros sobre o “problema da impossibilidade de localização simultânea”, esboçado na literatura:

A justiça espacial não é uma solução mas uma questão que busca tematizar o problema da impossibilidade de localização simultânea. Ela começa com a violência do espaço: todo espaço é violento pelo fato de apenas um corpo (agenciamento) poder ocupá-lo num específico momento. A justiça espacial segue por recuar da atmosfera sufocante de tomar partido, da microgestão política, dos interesses escusos e das grandes agendas e avança para um novo registro do conflito, um campo talvez diferente, talvez mais horizontal de negociação espacial, em que os vários corpos envolvidos se confrontaram uns com os outros e estenderam um tipo de respeito ao desejo dos outros corpos. Cada pequeno gesto de recuo diante do jogo do mais forte contra o mais fraco, cada movimento de afastamento da opressão histórica baseada em priscas divisões, é um momento de justiça espacial. (Philippopoulos-Mihalopoulos, 2017, pp. 657-658)

A multiplicidade e simultaneidade dos agenciamentos de uma jaqueira levaram à delimitação favorável estabelecida para o tombamento do Seja Hunde, na reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural de dezembro de 2014. Por seu corpo se operou a passagem do axé de um assentamento de vodum a um assento de propriedade, e deste a um assento nos livros do tombo. Via de mão dupla, consumou-se, a passagem do direito no sentido oposto, dos assentos notariais e ministeriais ao assentamento de santo.

Acompanhar a “passagem do direito” é também o que sugere Latour ao observar o Conselho de Estado francês, um universo em que “a materialidade sobre a qual nossos conselheiros trabalham não tem a mesma densidade daquela do laboratório” (2019b, p. 161). Assim como o tempo, é por sua *passagem* que o direito se faz sentir que ganha agência e materialidade. E é nela que carrega consigo os corpos (os de seus operadores profissionais e os dos autos e processos e documentos em que se firma).

Quero seguir essa passagem do direito não só em julgamentos, mas nesse repertório de atos que povoa o ofício dos juristas, como o tombamento ou a escrituração. Curioso notar que é ao passar que ambos – direito e santo – revelam seus “fundamentos” e relações. Se o orixá se assenta em seus segredos, também no vocabulário dos juristas o tombamento “assenta-se no reconhecimento de seu valor histórico, arqueológico, artístico ou paisagístico (valor cultural, enfim)” (Silva, 2001, p. 158). A “doutrina” elenca materiais e “entidades” que participam da metamorfose do patrimônio:

Esse reconhecimento, que se traduz na sua inscrição em livro especial, chamado Livro do Tombo, é que os *transforma* em patrimônio histórico, arqueológico, artístico ou paisagístico (isto é: patrimônio cultural) nacional, estadual ou municipal, com todas as consequências jurídicas previstas na lei. Como a Constituição fala que o Poder Público promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, isso significa que todas as *entidades* componentes da Federação têm competência para o tombamento (...) A inscrição no Livro do Tombo é, pois, o tombamento. Tombar, aqui, significa lançar nos Livros do Tombo, "livros em que se dizem a denominação, a situação e os limites ou outras características do bem tombado". Esses livros ficam na repartição competente para realizar o tombamento. (Silva, 2001, p. 158)

Atos jurídicos e ritos litúrgicos se fundem e se confundem em ritos jurídicos e atos litúrgicos. Estamos no campo da conexão, da transformação, do devir. Um devir Azonsú-jaqueira engendra um devir jaqueira-escritura sobre outro devir assentamento-poligonal que conduz a um devir terreiro-patrimônio. Nesse encadeamento transformacional, se o terreiro devém patrimônio, pelos atos de tombamento, é porque o devir patrimônio do terreiro é uma “semente” que jêjes e nagôs já cultivavam, de longa data, nos atos de “fundamento” de seu próprio *nomos*. Enfim, por intermédio de uma escritura pública redigida ou “assentada” muito a calhar, os voduns se fizeram presentes no Livro do Tombo e, na morada das divindades, o IPHAN tornou-se um hóspede comum.

Acontece que esse não era um hóspede inesperado. Os próprios voduns haviam requisitado sua presença. Era o que revelava o Parecer Técnico 371/08, de autoria de Maria Paula Fernandes Adinolfi, que também fazia parte do processo de tombamento:

Venho manifestar meu parecer acerca da pertinência da abertura de processo de tombamento do templo religioso afro-brasileiro Zogbodo Male Bogun Seja Hunde, cuja solicitação me foi entregue *in loco* e em mãos durante uma cerimônia ritual pública realizada em honra do vodum Besén, patrono espiritual daquela casa. As circunstâncias da entrega do documento já são reveladoras da mudança de ótica do grupo de culto em relação às políticas de preservação do patrimônio cultural: seus dirigentes foram contatados em diversas ocasiões anteriores por técnicos desta Superintendência Regional, para serem informados acerca da importância da preservação daquele templo como testemunho da história da formação do candomblé, especialmente da nação jeje, e também acerca dos direitos e deveres implicados com a adoção do instrumento jurídico do tombamento. As recusas iniciais em solicitar o tombamento baseavam-se no argumento de que as tradições não poderiam ser modificadas e que a ingerência do Estado naquilo que sempre foi zelado pelos africanos jeje e seus descendentes poderia levar não à preservação, mas à sua adulteração. Após um lapso de quase três anos e renovados contatos, finalmente a solicitação partiu dos próprios zeladores do bem cultural, realizada no quarto onde são contidos os assentamentos do vodum Besén, o “dono” da casa. Isto demonstra, por um lado, a aquiescência dos voduns com a solicitação da intervenção do Estado brasileiro e uma manifestação de boa fé em nossas políticas de salvaguarda do patrimônio e por outro revela o compromisso e a responsabilidade que o mesmo Estado assume ao se propor a zelar por bens culturais alheios ao cânone consagrado: a necessidade de diálogo com a visão de mundo e com os valores que devem ser preservados segundo os seus zeladores originais, devem ser obrigatoriamente levados em conta na formulação de políticas públicas de preservação. (fl. 36)

A solicitação para o tombamento havia partido não apenas da comunidade humana do Seja Hundê, mas dos próprios voduns. Bessém, “dono da casa”, convocava o Estado como mais um de seus “zeladores”, para expulsar aquele que se arvorava a “dono” do terreno. Porém, essa cosmopolítica pública, pactuada dentro da camarinha como um ato recíproco de “boa fé”, deveria respeitar os “zeladores”⁷² do axé. Ao descrever os agentes de patrimônio espelhando sua própria autodescrição, zeladores(as) de santo contaminavam o mundo institucional dos modos e sentidos de seu ofício.

É nessa direção, entendo, que uma antropologia do direito que se queira “exercício de descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2018, p. 32) deve investir: na de seu próprio contágio e devir. Experimentar estilos e comparações, para traduzir *nomoi* e, nessa tra(ns)dução, deformar, subverter, profanar o direito, minorando-o. Essa contaminação – termo tão em voga no intervalo pandêmico em que escrevo a tese – da língua de destino produz o direito com “d” minúsculo a partir do dispositivo do axé:

(...) em antropologia, a comparação serve à tradução e não o contrário. A antropologia compara para traduzir, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar os não-ditos do que *goes withoutu saying*, e assim por diante. E se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiana, uma tradução digna deste nome (...) é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a intenção do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação. O nome desse processo na antropologia estrutural, como se sabe, é “mito”. (Viveiros de Castro, 2018, p. 87)

Podemos nas linhas do processo-mito do Zogbodo Male Bogun Seja Hunde (todo tombamento não apenas processa os mitos dos outros mas constrói ou solidifica o próprio mito do patrimônio) acompanhar essa transformação de dispositivos conceituais. Parte delas retoma as questões de Cid Teixeira, lançadas três décadas antes: “O que tem a ver a pedra fundamental de um desses conjuntos com o assentamento de um axé que é atemporal por sua própria natureza?” Ou então, o que compartilharão assentos de terras depositados cartórios com assentos de santos depositados aos pés de jaqueiras e cajueiros?

Como pudemos apreciar nos processos do Tumba Junçara e do Sítio de Pai Adão, uma que *nomos* e axé compartilham é o próprio tempo. Tanto assentamentos de vodum quanto assentos jurídicos buscam, à sua maneira, cultivar, capturar e modular a seu favor o tempo (com *t* minúsculo e maiúsculo). Ou, nas palavras de Ana Paula Bruno, relatora

⁷² “Zelador(a)-de-santo” é como muitos(as) sacerdotes(isas) se autodescrevem, conforme avanço no segundo capítulo.

do processo do Sítio de Pai Adão, trabalhar ao lado dele. Nas práticas burocráticas, essa temporalização assume variadas roupagens:

As leis, as decisões e regulamentos são publicados e conservados no *Diário oficial* (denominado em Luxemburgo, de modo significativo, o *Memorial*); os fatos mais importantes relativos à vida privada (nascimento, morte, casamento, escolha do domicílio) são consignadas nas atas de estado civil; os dados que permitem a identificação e a localização geográfica dos bens de raiz, tornam-se objeto de menções no cadastro; enquanto as hipotecas constituídas sobre tais bens são transcritas nos registros de conservação das hipotecas (...) a lista destas formas de memorização das informações socialmente úteis é virtualmente infinita. (Ost, 2005, p. 87)

Em parte, quando os(as) juízes(as) de um tribunal “assentam” um entendimento, também o fazem trabalhando com e ao lado do tempo, de seu tempo, aquele insculpido em julgados anteriores e que são a voz espectral dos(as) que os(as) precederam, seus “precedentes” (tema do capítulo 3). Como anota Lewandowsky, “as temporalidades do tribunal estão relacionadas tanto aos prazos como a um tipo de duração dos processos, sendo atravessadas por outras temporalidades como o tempo dos ministros ou o tempo da jurisprudência” (Levandowski, 2014, p. 198). Não é por acaso que seu registro se dá em “atas”, porque essas “formas de memorização” são, antes de tudo, atos.

Disse “em um ato”: porque a palavra nasce verdadeiramente como ato, encontra o seu ser em um ato; e a milenária experiência chamou de ato aquilo que resulta do encontro da parte com o notário. Ato, ou seja, não escritura, não documento. A confusão entre ato e documento foi, como se sabe, por longo tempo individuada e criticada (...) Mas quando, desenvolvendo a crítica, se quis, conforme me parece, identificar o ato com a declaração, contrapondo-a como conteúdo ao documento como continente, acredito que não se tenha colhido plenamente a essência do fenômeno: porque o ato é sim a declaração, mas enquanto já recebida (ah, sabedoria das antigas fórmulas) pelo notário, ou seja, enquanto feita própria e assumida por ele. Com aquele preciso sentido das coisas que tem a terminologia jurídica, é essa realidade assim realizada, para usar um linguajar filosófico, que vem chamada como “ato público” (Satta, 2009, p. 01-02)

Os *atos jurídicos* descritos por Satta mobilizam linguagem e materialidade, qual ocorre com os “atos” de candomblé. Como os assentamentos de santo (lembro que os bens imóveis eram chamados, até bem pouco tempo, “bens de raiz”), os assentos notariais constituem pessoas, direitos e suas relações. Uma declaração é um ato, mas apenas um ato *jurídico* na medida em que ganha corpo num documento, encarne num dos corpos do direito. Se Teixeira queria saber o que tinham a ver processos recheados de “despachos” datados e os “assentamentos” dos deuses, Latour traduz a seu estilo a questão:

O que é um ato notarial ao lado de uma morada que habitamos? Como comparar essa frágil folha de papel à espessura das paredes e das memórias? Nenhuma relação de semelhança, nenhum mimetismo, nenhuma referência, nenhum plano. No entanto, em caso de conflito, em caso de herança, em caso de disputa, é pelo vínculo chocante dessa folha ridícula com o corpo dos textos, pela intermediação dos advogados e juízes, que eu poderia provar, autenticar meu bem – e

conservar minha casa. A conexão é minúscula e, no entanto, total; a influência é mínima e, no entanto, capaz de se ligar a todo o restante. (Latour, 2019b, p. 325)

A espessura dos santos também é dada por essas conexões com o todo e não é por acaso que se fala em “atos” como momentos dos ritos fundamentais. Atos jurídicos, atos de axé e atos políticos agenciam textualidade e materialidade, ou seja, são procedimentos de animação (*anima*, a alma das coisas) e composição (*milonga*). Também dessas composições e alianças corpóreas, algumas interespecíficas, depende a densidade dos campos de força política do axé, no encontro com entes não-humanos estatais.

Em 25 de janeiro de 2020, compareci à entrega que integrantes do Fórum Paranaense das Religiões de Matriz Africana realizaram do documento intitulado “*Pedido de registro dos Irokos-Gamelerias da Praça Tiradentes*” à Assessoria de Promoção da Igualdade Racial do Município de Curitiba. Nele, “comunidades, pesquisadores(as), sujeitos e entidades infra assinados” solicitavam ao Conselho Municipal de Patrimônio Cultural “o registro das cinco árvores de *Ficus Gomelleira* da Praça Tiradentes e seu entorno, também denominadas Irôkos da Praça Tiradentes como *lugar* no Livro do Patrimônio Cultural Imaterial”⁷³. A abertura do processo e seus estudos foi autorizada pelo colegiado, que tinha representantes também do candomblé, em meados de 2020.



Fig. 26 - “Assentamentos” do axé: A gameleira de Iroko na Praça Tiradentes com *ojá* (Curitiba - PR)
Fonte: Fotografia do autor (jan/2020)

⁷³ Documento fotografado em trabalho de campo pelo autor.

No corpo do texto, seus autores narravam a origem da demanda pelo “registro” num inventariamento de terreiros de candomblé em Curitiba e Região Metropolitana sugestivamente denominado “Lugares de Axé”. Durante a pesquisa se havia constatado a utilização coletiva daquele espaço público pelo povo de santo, desde os anos 70:

(...) enfatizou-se a presença e o valor cultural de cinco exemplares de *Ficus Gomelleira* (Gameleiras-Brancas) na Praça Tiradentes, centro de fundação da cidade, já declaradas imunes ao corte pelo próprio Município.

Tratam-se de árvores sagradas para o povo de terreiro, integrantes do seu paisagismo religioso, de seu repertório simbólico e de seu conhecimento etnobotânico, consideradas morada do Orixá Irokô, divindade da ancestralidade, da história, dos fundamentos, do tempo e das raízes da identidade negra na Diáspora Negra. (...)

Como elemento de uma tradição que não permanece em um passado estagnado, mas é dinamicamente apropriada e atualizada, os Irôkos da Praça Tiradentes têm a marca de sua história na saída do Egbé Ayè Afoxé Omo Ijesá, bloco que apresenta dimensão étnico-religiosa, formado no final dos anos 1970, quando declarou-se a sacralidade do lugar. O afoxé é realizado em forma de cortejo e pode ser considerado um xirê (festa) ou candomblé de rua, como o descrevem os próprios detentores dos bens e referências culturais em questão.⁷⁴

Entre os usos religiosos estava o afoxé. O tópico “Lugares de Axé para além dos Ilês” do relatório final do projeto dava mais detalhes sobre a relação entre o culto às gameleiras da praça e o assentamento do Exu protetor Ilê Omo Ijexá:

O afoxé é realizado em forma de cortejo e o significado da palavra tem origem iorubá, podendo ser traduzida por “a fala que faz” ou o “enunciado que faz a a fala acontecer”. Pode ser considerado um xirê (festa) ou candomblé de rua. (...)

O ogã Rômulo de Osaguian, ogã de Iyá Tuty do Ilê Asè Igba Onin Ode Akueran, narra um pouco da história das gameleiras e sua relação com o afoxé:

“Aqui nessa praça existem cinco figueiras dessa plantadas, o que chamou a atenção de Odé Otaioci foi exatamente que, as figueiras, afora os baobás, é que podem ser consagradas a alguns orixás, a Irôko, ao Bará, Xangô. O detalhe é que quem plantou essas árvores, que foi a prefeitura, plantou cinco pés em forma de círculo, isso é significativo pro povo do candomblé, porque a gente acredita que quando uma árvore dessa é consagrada a Irôko, em suas copas vivem velhas senhoras que guardam um mundo, um outro mundo, de muitos segredo, então é um lugar muito sagrado e muito forte pra quem é de candomblé. (...) Essa árvore eles consagraram a Exu, e porque a Exu, porque nessa época, que eles descobriram essas árvores, que elas tinham uns três metros de altura, o afoxé ia sair, pra um afoxé ir pra rua tem que dar comida pra Exu, não pode ser o Exu de meu terreiro, tem que ser o Exu da rua, o que foi que fizeram? Consagraram essa árvore pro Exu do afoxé, essa árvore é consagrada ao Exu do Ilê Omo Ijexá, (...) mas se recusavam a botar o afoxé na rua sem dar comida pro Exu”. (Martins, 2015, p. 56)

Novamente Iroko e o Tempo agiam sobre o estado brasileiro por meio de uma “demanda” desencadeada à sombra de suas árvores-morada. Não posso afirmar que as vinte pessoas presentes naquele dia soubessem que recapitulavam a “entrega” de um documento análogo feita quase quatro décadas antes, aos pés da gameleira do Sítio de Pai Adão. A força de atração, porém, que esses assentamentos exercem sobre o povo de

⁷⁴ Trecho do documento fotografado em campo.

terreiro e sobre o povo do estado voltava a congregar a ambos “aos pés do santo” (*l’essé orixá*), desta vez com um pedido não de tombamento, mas de registro de patrimônio “imaterial”. Em um ato ao mesmo tempo de santo e de política, a “amarração” (material, com os *ojás*, panos brancos que demarcam sua sacralidade, e simbólica) das árvores performava uma aliança entre corpos humanos e não-humanos para vivificar a ambos contra as ameaças de ruína. Imunizando do corte as gameleiras⁷⁵, adeptos(as) do candomblé entendiam também estar a imunizar seus corpos da morte e dos riscos que a que estão expostos(as), especialmente no espaço público. Assegurar que Iroko siga dividindo a praça central com o marco civil de fundação é reivindicá-lo como um fundamento cosmopolítico da cidade, enraizando e enredando os modos da presença.

A parafernália estatal também é índice dessa equivocidade. No ano de 2019, depois de manifestações, pesquisas e atividades culturais evidenciando o lugar, foi instalada pelo Município de Curitiba uma placa aos pés de uma das cinco gameleiras-brancas da Praça Tiradentes. A encomenda original, segundo contou-me o então Assessor Municipal de Promoção da Igualdade Racial, era para que um machado duplo, insígnia de Xangô, acompanhasse o texto, afixado sobre uma pedra. Todavia, o prefeito, distorcendo o primeiro desenho, preferiu que ele se assemelhasse a uma araucária encimada por dois pinhões. Um olhar avisado ainda pode reconhecer a silhueta de um *oxê* na árvore símbolo do paranismo. O machado-araucária é um artefato do encontro.

Assim como o RG agencia a pessoa como “cidadão” e a carteira da OAB faz do bacharel o “advogado”, o “registro” e a “placa”, ao ungirem na linguagem estatal as gameleiras como “patrimônio”, faz Iroko circular em instâncias do *nomos*, como Azonsú terminou sendo instanciado em corpos burocráticos: livros e assentos oficiais. O ato de nominar, qual ocorre na cerimônia do orukó da iaô, tem o poder de configurar um enredo.

Em sua viagem à Grécia, Mametu Luijidi necessitou de uma aroeira para um trabalho de santo. Não a encontrando, se valeu do segredo aprendido com uma mais velha:

Eu aprendi com uma antiga, porque eu precisei fazer um negócio lá, que quando os negros vieram para o brasil, o que eles faziam na tradição deles eles não encontraram aqui. Aí eles não tinham. O que eles fizeram? Por exemplo, se eu preciso de uma aroeira, eu vou lá e vejo uma folha parecida com a aroeira e digo pra ela: “A partir de hoje, você é aroeira, para mim você é aroeira”. Eu a batizei e a usei. Aprendi com uma antiga.

⁷⁵ Essas árvores foram declaradas “imunes ao corte” pelo Decreto Municipal 1.181/2009. O ato teve, porém, como fundamento a raridade desses exemplares na região e não seus usos religiosos, razão pela qual atualmente os terreiros de Curitiba pleiteiam também seu “registro” como patrimônio cultural.

O gesto por que Mãe Ofá tomava posse (*nemein*, no verbo que os próprios gregos haviam significado) de uma árvore estrangeira como um artefato afro-diaspórico acionava suas afinidades com a aroeira. Ele é uma performance da equivocidade, não do equívoco. Um ato consciente de nomeação que “fazia a planta lembrar” de suas semelhanças. Independentemente do batismo que, no idioma de origem, a árvore recebera, ela foi contaminada pelos modos do axé. A lição das “antigas” podia ser resumida assim: uma desterritorialização se supre com outra, lição que ouvi de mais de um(a) angoleiro(a) como havendo sido passada também pelos indígenas aos bantus, nas trocas de saberes botânicos com que se fortaleceram nos primeiros séculos da colonização brasileira.

O batismo estatal dos Irokos-gameleiras como “patrimônio” tinha a mesma eficácia. Antes deles, o povo-de-terreiro gaúcho já havia solicitado ao município de Porto Alegre o registro do Bará do Mercado Público como “lugar” de axé, um assentamento do orixá Exu (mais conhecido como Bará no batuque sul-rio-grandense), num espaço de uso coletivo. O Bará do Mercado tem uma longa e incerta tradição, que remete à construção do edifício por pedreiros negros e finalizada em 1869. Ele habita o imaginário e a territorialidade dos terreiros da capital, mobilizando manifestações e protestos políticos.

Foi a pedido de Mãe Norinha de Oxalá que o Processo 001.050038.12.5 foi instaurado e que o Conselho do Patrimônio Histórico e Cultural (COMPAHC) inscreveu, em 2013, o Bará do Mercado no Livro de Registro dos Lugares. A sacerdotisa integrava a CEDRAB/RS – Congregação pela Defesa das Religiões Afro-Brasileiras, que há anos vinha dando visibilidade às tradições de matriz africana no estado e que teria papel essencial ao longo da discussão sobre o sacrifício de animais no bojo do RE 494601, objeto do capítulo 3. Embora tido como “patrimônio imaterial” na Lei Municipal 9.570/2004, o lugar era uma categoria que, bem ao avesso, fazia fala a materialidade dos “bens culturais”, como o Bará, que chegou a receber do município um mosaico sinalizando sua presença no mercado. Como a placa aos pés da gameleira ou a poligonal do tombamento, o mosaico tornava aquele um assentamento também da estatalidade.



Fig. 27 – “Assentamentos do axé”: o Bará “registrado” do Mercado Público, em Porto Alegre
Fonte: Andréia Graiz, Agência RBS⁷⁶

Numa entrevista, Mestre Boel, das nações “ijesá” e “oyó”, demonstrava preocupação: “esse axé foi feito pra nós e hoje estão sendo dominado”. Para o alabê, o Bará não era propriamente “do mercado”: “Aquele bará que chamamos ‘do mercado’ é o Bará de Porto Alegre (...) O Bará é um alicerce (...) diversas vezes já quiseram fazer, posto de estacionamento, edifício, nunca eles conseguiram desmacham aquele mercado, acabou sendo tombado, então esse Bará existe”⁷⁷. Em consonância, Babá Diba de Iemanjá, um dos líderes do CEDRAB/RS e dos povos de terreiro no Rio Grande do Sul, atualmente coordenador nacional da Rede de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), apresentava o assentamento do Bará do Mercado como um signo de ancestralidade coletiva e da “territorialidade negra”:

Nós temos hoje assentamentos aqui no terreiro, que é feito no território, que é feito no chão, e que isso nunca vai sair daqui, que é a ancestralidade mesma. Hoje eu tenho o Ile Ibó Iku, o Balé, que é onde se faz o culto aos ancestrais, que tem 60 anos e que não poderia jamais sair. Por isso aqui vai ter sempre que ser um terreiro (...) Por isso hoje nós estamos discutindo com o governo a questão da territorialidade negra (...) aquela terra será sempre sagrada (...)

As palavras de Babá Diba se alinhavam aos requerimentos dos terreiros tombados, no sentido de que os axés, uma vez plantados, reverteriam o *nomos* da terra, mesmo da terra

⁷⁶ Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2019/11/futuro-do-bara-do-mercado-publico-apos-concessao-preocupa-entidades-religiosas-ck2f6xlvj0bor01n3qcbw6qs2.html>

⁷⁷ Documentário disponível em: <https://vimeo.com/66084028>

pública. A ideia de uma *terreirização* do Mercado de Porto Alegre foi alegada, repetidas vezes, para salvar o local da demolição ou da privatização, como temia Mestre Boel. Em 2020, a dupla existência do Bará como ente cósmico (“orixá”) e ente político (“bem cultural”) teria de ser agenciada para resistir à concessão do mercado público intentada pelo município de Porto Alegre. Numa demanda que envolve o Tribunal de Contas do Estado (no Processo 30344-0200/19-2), o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul e até o Supremo Tribunal Federal, em sede de recurso, Exu e seus(uas) aliados(as) humanos, até o momento, levaram a melhor. A concessão segue suspensa. É quando assentos de santo são convertidos em assentos estatais que podem melhor se voltar contra o estado.

Os assentamentos falam de um fundamento compartilhado pelo axé e pelo direito: sua constituição material e performativa. Algo que árvores sagradas e registros públicos têm em comum é o fato de serem *coisas*, no sentido mais literal do termo, porém coisas que exigem uma particular *feitura*. Tanto o axé como o direito não só tomam coisas (fazendo dela “bens”), eventos (fazendo deles “fatos”) e indivíduos (fazendo deles “pessoas” ou “sujeitos”), como seus *objetos*, mas *fazem* e *são feitos* por essas coisas, delas dependendo para estar no mundo e sobre ele agir.

Tal qual os voduns, que precisam de pedra, de água, de terra, de folha para serem compostos ou “aprontados”⁷⁸, isto é, para alcançar um modo individualizado de existência, cujo assentamento é a forma exterior mais acabada, também o direito não está em parte alguma (ou está em todas as partes), até materializar-se, (in)corporar-se, até ser assentado, aprontado e fixado em papeis e distintivos cuja forma mais acabada são documentos e processos. Nesse sentido, o provérbio iorubá *kosí ewé, kosí orisá* (sem folha não há orixá) poderia ser transportado para o mundo jurídico: sem folha, sem paginação, sem alvarás e licenças, sem assinatura eletrônica, sem petições ou autos, não há direito.

⁷⁸ “Aprontar” o santo é o termo que, no batuque do Rio Grande do Sul, outra modalidade de religiões de matriz africana, corresponde a “fazer” o santo no linguajar dos candomblés.

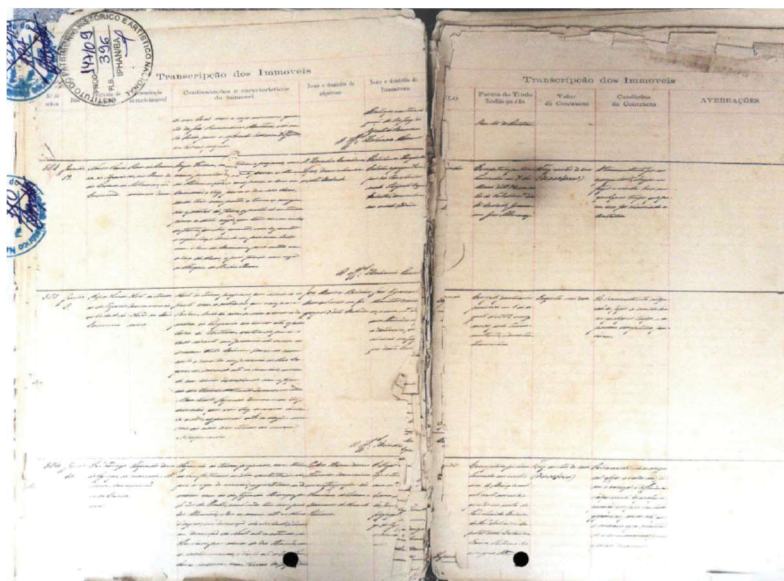


Fig. 28 – “Assentamentos” do direito: Imagem do registro 585, do Livro 4 do registro de Imóveis do Fórum de Teixeira de Freitas, relativo à escritura pública de compra do sítio do Charene (Roça de Cima) em 1896. Fonte: Processo IPHAN/BR 1627-T-1.

Como assinala Latour, a fabricação do direito começa longe dos tribunais, ela se inicia por “atestados, cópias autenticadas, testemunhos, certificados e justificativas” que servem “para dar formato jurídico aos elementos de prova empírica”. Há toda uma “imensa tarefa de *formatar* que dá eficácia” (2019b, p. 100-101) ao direito faz falar o direito: uma juris-dicção antes da jurisdição. Esta percepção é partilhada por Satta:

No complexo fenômeno do nascimento do direito, e se entende o direito como fato concreto de vida, o notário está na base de uma escala cujo topo é ocupado pelo juiz. Somente um jurista que confunda as fórmulas escolásticas com a realidade pode pensar que aquilo que chamamos jurisdição seja função exclusiva do juiz; há um *jus dicere* do notário, não inferior ao do juiz, ainda que naturalmente de posição e função diferentes (...) Além do mais, sabe-se que originalmente as funções do juiz e do notário não eram de todo distintas, tanto que, na Itália, de *judices* eram chamados os notários (*judices ordinarii*, *cartularii*); ainda hoje a milenária experiência jurídica exprime formalmente essa profunda essência jurisdicional da função atribuída ao notário na exata medida em que se atribui caráter de título executivo ao instrumento redigido por ele. (Satta, 2009, p. 01)

O notário não só dá a forma, ele dá o direito, diz o direito. Mas é justamente pelo domínio da forma, isto é, da metamorfose da linguagem da vida no documento que as linhas do escrivão animam, dão vida ao direito. Não deveria ser preciso lembrar que direito e axé estão assentados, que têm sua agência dependente de corpos e materialidades (não se fala em *corpus iuris à toa*). O chamado “giro material” ou novos materialismos nos estudos da religião poderia ser com proveito refratado para os estudos jurídicos (Houtman e Meyer, 2012; Strijdom, 2014). Em determinadas circunstâncias, essas

materialidades estão sujeitas a encontros e interações não completamente regulados por nenhuma das partes, interseccionando-se como *atinsás* e assentos de terras.

Jaqueiras, voduns, Irokos, Barás, escrituras de imóveis, requerimentos ao IPHAN, livros do tombo e de registro são coisas que parecem pertencer, em princípio, a mundos normativos muito distintos (isto é, mundos com distintos pressupostos ontológicos), mas que também co-habitam e podem ser dispostos sobre ou capturados em um mesmo plano de consistência por agenciamentos comuns. A jaqueira tem, ostensivamente, *enredo* com Azonsú, mas também o tem com a escritura de compra e venda (e com essa entidade a que juristas cultuam sob a alcunha de “propriedade”) e com o livro do tombo (com o IPHAN e seu pessoal). Quando o *enredo* acontece, *nomos* e *axé* passam a portar cada um algo do outro, a ser um pouco o outro, como o *otá* e a árvore são parte do orixá:

(...) um fundamento básico da cosmologia das religiões de matriz africana, uma fórmula de relação em que o ser e o estar não estão separados. Tomemos como exemplo o *otá*: os assentamentos de orixás, no candomblé, devem necessariamente ter uma pedra (o *otá*), ao redor da qual somam-se outros elementos que variam de acordo com o orixá a ser assentado. Mas a pedra sempre está presente: ela serve de morada ao orixá ao mesmo tempo em que é o orixá. A um só tempo, o orixá tanto está na pedra quanto é a própria pedra, assim como é a *conta* e está na *conta*, é uma parte da cabeça de seu filho e mora na cabeça de seu filho. Não se trata de metonímia: a parte não representa o todo, ela é o todo — são indiscerníveis. Iroko, por exemplo, é orixá e árvore: a árvore sagrada que existe em todo terreiro (gameleira) é o Iroko da Casa; perguntei a vários filhos de santo sobre a relação entre a árvore e o orixá: “A árvore é a morada do orixá”; “A árvore é o orixá”; “A árvore representa o orixá”. Mas não é qualquer pé de gameleira que é um Iroko; para isso, é necessário preparar a árvore, alimentá-la, vesti-la. (...) No candomblé a pessoa é formada de maneira contínua, ao longo do tempo — está, portanto, sempre se fazendo, sendo construída. Cada novo elemento que surge — ou seja, cada novo *enredo* — acopla-se aos demais, formando uma totalidade momentânea. Cada *enredo* é a um tempo todo (por ser completo em si) e parte (pois cada um é sempre parte de um *enredo* maior, que por sua vez nunca se completa). *Ter enredo*, portanto, equivale até certo ponto a ser um pouco a coisa, a entidade ou a pessoa com quem cada um se relaciona. Uma pessoa que *tem enredo* com Oxum é em parte Oxum, ou uma parte de Oxum; uma Oxum que *tenha enredo* com Oxóssi é em parte Oxóssi, e assim por diante. *Ter enredo* é, portanto, carregar consigo um pouco do outro. (Flaksman, 2017, pp. 158-160)

Os ca(o)sos da Casa Branca, do Tumba Junsara, do Sítio de Pai Adão e do Seja Hunde (assim como os Irokos de Curitiba e o Bará do Mercado) acenam para os modos como direito e santo se relacionam — fazem *milonga* entre si — carregando consigo um pouco do outro, tornando-se parte do *enredo* um do outro. Fazer *milonga* não é só misturar, é participar de relações da diferença como diferença. Quando a virtualidade do *enredo* se faz *caminho*, essas relações são atualizadas e se tornam narráveis, pois “os sentidos de “enredo” são, de certa maneira, os sentidos de “rede” — como conjunto ou emaranhado de relações — e mais as suas narrativas” (Flaksman, 2017, p. 161).

O *enredo* é, portanto, ao mesmo tempo a história e a teia em que a pessoa se enreda — e que, com o tempo, vai revelando o significado dos eventos que o compõem. (...) O *enredo*, assim, é ao mesmo tempo uma relação e engendra uma relação; de maneira não excludente, ele torna parte aquilo que na verdade já é parte, concretiza na narrativa e na captura uma relação já existente. Relação essa que obedece a desígnios/agências muitas vezes não humanas, já que depende, na maioria das vezes — como fica evidente no processo de feitura —, da vontade do orixá. (Flaksman, 2017, pp. 162-163)

Não nos cabe, nem em nada nos ajudaria, especular sobre a origem da ação: se foi a presença dos voduns e sua vontade que proporcionaram à jaqueira o destaque que ganhou na trama do tombamento, como imaginam seus(uas) filhos(as), ou se foi a presença da árvore nos documentos públicos que lhe conferiu tamanha centralidade no caso, como imaginam funcionários e juristas. Para os próprios servidores do IPHAN, pode valer a pena contar a história do tombamento do Seja Hundê como a de uma cadeia bem sucedida de operações burocráticas. Contudo, quem se achava no quarto-de-santo do Seka Hune no dia da entrega do pedido inicial sabe que ele traz a assinatura dos voduns. O mais importante não é estabelecer quem tem razão, mas reconhecer que cada versão responde, em seu respectivo mundo normativo, ao seu modo próprio de veridicção,

Assim, estado e terreiros agem segundo suas profecias autoconfirmadas. Enquanto os voduns indicavam a seus(uas) filhos(as) como agenciar o patrimônio para assegurar ou assentar sua continuidade, os zeladores institucionais da cultura vaticinavam o futuro dos voduns em suas “sessões de trabalho” no Conselho Nacional. Luiz Phelipe Andrés, na reunião ordinária de 22/08/2002 em que apresentou o relatório do Processo 04458.001503/2009-66, referente ao tombamento da Casa das Minas, terreiro de tambor-de-mina, em São Luís do Maranhão, se permitia esse tipo de ilação profética:

(...) eu me permito fazer reparo a um único trecho do parecer da PROJUR/IPHAN onde ele diz “uma vez que o ato de proteção incide exclusivamente sobre a integridade do imóvel”. Acredito que o ato de proteção, que está implícito na figura do tombamento, vai muito além do que sugere a materialidade da questão, ele incide também sobre a auto-estima das pessoas diretamente envolvidas, bem como da comunidade envoltória, ele não atribui apenas o poder de coerção, de vigilância, de fiscalização, mas também confere valor. E como valoriza, ele eleva e estabelece uma aura de respeito sobre o bem que se pretende preservar, sob este prisma podemos arriscar que, em poucas palavras, o tombamento pode funcionar como uma profecia, cuja existência em si mesma já contribui para a realização do que profetiza. Ou ainda, se assim o desejarmos, o tombamento poderá ser a profecia da preservação. Quero lembrar que atual chefe da irmandade, Mãe Denil Prata Jardim, ela própria assina o documento que deu origem a este processo. E revelar que, em recente visita que fiz à Casa, motivado pela necessidade de esclarecer dúvidas sobre este parecer, ouvi-a afirmar que os voduns indicaram agora que o caminho do tombamento federal será a forma mais eficiente de resistir e permanecer, e assim reiterou-me pessoalmente o desejo da comunidade da Casa que ela representa. (fl. 250)

O conselheiro se referia à narrativa das sacerdotisas da Casa das Minas segundo a qual os voduns já haviam expressado seu desejo de que aquela linhagem de axé se encerrasse com a última descendente biológica da fundadora do templo, Nã Agotimé, mãe ou uma das esposas do rei daomeano Agongolo (1989-1997) que teria sido vendida como escrava por seu sucessor, o rei Adandozã (1797-1818) (Ferretti, 2009, p. 25). Andrés, mais crente nos poderes do estado, lançava uma profecia contrária aos próprios deuses. Entre oráculos do Ifã e do IPHAN, fronteiras se imprecisam nos tombamentos:

Pois não se trata, como lembrou oportunamente Derrida (2006), de pregar a abolição da fronteira que une-separa “linguagem” e “mundo, “pessoas” e “coisas”, “nós” e “eles”, “humanos e “não-humanos” (...) mas sim de “irreduzir” e “imprecisar” essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em uma curva infinitamente complexa. Não se trata então de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los. (Viveiros de Castro, 2018, p. 28)

Como o “fetiche dos pregos” de Gell, a jaqueira de Azonsú e os tombamentos do IPHAN podem ser pensados como índices, ou “nós” de relações e temporalidades imbricadas, todas contidas neles como fractalidade:

(...) un nudo visible que une la red de relaciones dispersas en el espacio-tiempo social. (...) El fetiche solo puede desempeñar su función judicial porque tales relaciones existen o existieron. Sin embargo, no continuaré aquí esta reflexión, sino en un apartado posterior dedicado por completo a la idolatría. El propósito de este apartado es solamente mostrar el carácter “intrincado” del índice, que puede objetivar un conjunto entero de relaciones en una única forma visible. (Gell, 2016, p. 99)

Argumento que a fractalidade é uma característica notável das ontologias do axé: por princípio, tudo participa em tudo, jaqueira, assentamento, vodum, comunidade, ancestrais, pessoas, etc. Mais do que isso, em cada um desses entes, tomado singularmente, a totalidade dos demais já está presente, à espera de ser acionada, ou, em termos nativos “despertada”, “lapidada”. O material colhido dos processos administrativos de tombamento permite, portanto, entrever aquilo que Latour encontrou também nos processos administrativos do Conselho de Estado francês:

(...) o direito se encontra inteiramente em cada um dos exemplos sob uma forma quase fractal. Em outras palavras, parece que existe direito quando é possível mobilizar certo modo de totalidade em um caso específico, por menor que seja – e é isso mesmo que chamamos de direito. (Latour, 2019b, p. 315)

A convergência ou cumplicidade entre as fractalidades do direito e do candomblé torna transportáveis conteúdos de um a outro, ainda que essa transmissão não seja isenta de equivocidade. Na verdade, só a equivocidade faz possível essa transmissão. Suponho

que os enredos entre *nomos* e axé tenham essapotência porque, para ambos, a totalidade de seus mundos está em jogo em cada mínima parte. É dizer, “um conflito particular interessa a totalidade” posto que “falando de direito, fala-se sempre de todo o direito” (Latour, 2019b, pp. 315-317). Assim, toda a arquitetura do direito de propriedade é pautada num caso de tombamento que tem de decidir sobre um imóvel concreto (seja o de Hermógenes, seja o de Ademir) e todo o “patrimônio” está em jogo numa “profecia de preservação” singular, como a da Casa das Minas. Similarmente, todo o universo do axé está em questão num único assentamento ou terreiro que, fractalmente, o contém por completo. Por isso mesmo uma feitura de santo ou, e última instância, qualquer “ato de fundamento”, são momentos sempre tão críticos: eles reverberam a totalidade do axé.

Se o enlaçamento de ontologias permite pensar espaços como a Casa Branca, o Tumba Junsara, o Ilê Obá Ogunté ou o Seja Hunde enquanto *juris-duccções*, territórios de ductibilidade, de trânsito, de passagem e navegação de um mundo normativo (*nomos*) a outro⁷⁹, o mesmo pode ser dito dos domínios institucionais que participam desses enredos. A imagem de vasos comunicantes ou condutores de eletricidade vem a calhar, porém, há aqui algo que passa e não se mantém o mesmo, passa em devir.

Os tombamentos são acontecimentos. Neles, o deliberado festejo das nações (por vezes cantadas em idiomas afro-atlânticos), seu uso contra-bandeirante, permite simetrizar, ainda que precariamente, mundos historicamente produzidos como assimétricos. Horizontalmente, algo pode fluir, passar de um a outro. No campo de forças em que os terreiros enredam o patrimônio cultural, as afinidades entre nações (a nação brasileira e as nações de candomblé) viram dispositivos de transversalização entre elas.

Na etnografia de Marques sobre o “quilomblé” do Manzo Ngunzo Kaiango, em Belo Horizonte, acentua-se essa “transversalidade do conceito de nação”, como um pertencimento de “caminho cruzado” (Marques, 2015, p. 106). Num *nomos* okúnico, os conceitos de enredo e o de nação falam tanto de identidade quanto de troca e multiplicidade. O próprio terreiro, assim, e seus agentes “transversalizam a concepção contida na cosmovisão religiosa do candomblé” (Marques, 2015, p. 110). Mas, em certa medida, transversalizar é precisamente o ofício das instituições patrimoniais e de seus

⁷⁹ Na etnografia de Meira, também essa co-constituição é explicitada: “as várias matrizes orientadoras do candomblé no *Ilê Asé Azun Dan*, os seus padrões referenciais de culto, se constituem entre si como “mundos” distintos e não contraditoriamente “irredutíveis”; e mais: pelas próprias aberturas de uns para com os outros, eles modificam tudo aquilo que pode vir a transpassá-los, sempre a alimentar novas diferenças. (Meira, 2017, p. 89)

funcionários, tradutores e zeladores a serviço do estado. Fazer santo e fazer patrimônio – e, com ele, direito – podem ser descritas como operações parcialmente equiparáveis:

(...) o santo e a filha-de-santo nascem de uma espécie de enlace entre o orixá e a inicianda. O que significa que “fazer o santo” ou “fazer a cabeça” não é tanto fazer deuses, mas, neste caso, compor, com os orixás, um santo e uma outra pessoa. Neste caso, porque não são apenas os humanos que “são” dos diferentes orixás, mas tudo o que existe e pode existir no universo: grupos sociais, animais, plantas, flores, comida, pedras, lugares, dias, anos, cores, sabores, odores... Todos os seres pertencem a determinados orixás e, ao mesmo tempo, alguns devem ou podem ser consagrados, preparados ou feitos para eles. (Goldman, 2009, p. 120)

Sacerdotes(isas) sabem como e com que se compõem uma pessoa e seu santo, no candomblé. No direito, igualmente, vigoram fórmulas para compor pessoas e coisas, seu “nascimento no papel” (Richter, 2012, p. 93), uma receita também de folhas:

O documento remete à experiência comum a todos os cidadãos de uma sociedade sustentada na obrigação de portar papéis confiáveis sobre si para autenticar a afirmação de ser efetivamente quem diz ser: nome, sobrenome, sexo, idade, data e lugar de nascimento. Sempre no plural, esses “papéis” dizem da participação de um sistema generalizado de inscrições que definem lugares e pertencimentos sociais. Não há lugar para os não inscritos não só no estado civil, mas também em uma série de instituições na vida cotidiana: sanitárias, médicas, escolares, militares, bancárias, profissionais. Os documentos apresentam uma ambiguidade entre a vigilância e controle e o acesso a direitos, serviços e programas de assistência. (Richter, 2012, p. 94)

Richter, seguindo as várias “vias” da Declaração de Nascido Vivo (DNV) pelos meandros da burocracia brasileira, examina como o estado constitui as pessoas. Se no candomblé os entes nascem pela feitura do/no santo, no direito eles se fazem pela lavratura do e no documento. A vida das propriedades, por exemplo, devém da lavra do direito: a doutrina costuma afirmar que a matrícula é a “certidão de nascimento do imóvel”. Lavro, logo existo: eis a máxima das ontologias jurídicas. Porém, se lavro, é porque algum direito já antecede esse ato, ao qual toca dar forma. Ao “lavar” o mundo (as pessoas, as coisas e suas relações), o direito “o agita internamente sob uma certa forma” (Latour, 2019b, p. 324), isto é, “ele faz mais do informar: ele formata” (Latour, 2019b, p. 329). No caso do Seja Hunde foi a formatação da jaqueira de Azonsú como uma escritura que acabou animando-a e agitando-a como um novo ente: uma propriedade.

Lavrada, a jaqueira de Azonsú se situa em dois registros ou, como nos acordos maori com o estado neozelandês, em “duas realidades alternativas simultaneamente relevantes” (Salmond, 2014, p. 290): na versão do candomblé, ela existe como “assentamento”; na versão do estado, como “assento” jurídico. Enquanto a teoria do axé

exige *katular*⁸⁰ para ser, a teoria do direito carrega uma obrigação *cartular*, de transformar ou formatar as coisas e as pessoas em cártulas, para que ganhem “eficácia real”⁸¹.

Daí a significativa assertiva de Pai Ubaldino sobre os registros funcionais: no modo jurídico da existência, a inscrição profissional é o que *faz* o advogado, o que “apronta” um profissional, por isso a carteira da Ordem dos Advogados do Brasil é um assentamento. Daí também o comentário de Makota Cassia: a bandeira de Tempo é uma carteira de identidade dos terreiros, porque o autentica perante os seus. Assentos de todos os tipos (RGs, OABs, DNVs e CNPJs) são dispositivos da feitura e passagem do direito.

Poderíamos, então, virar no santo isso a que Latour chamou a “fabricação do direito” (não olvidando a etimologia *têxtil* em *fabric*), nomeando-a sua “feitura”. A feitura do direito exige não só a citação e a agitação de imponentes textos canônicos, leis e precedentes, como a manipulação de elementos os mais prosaicos. O “direito pelo início, quer dizer, pelos selos, elásticos, cliques e outros materiais de escritório”, dir-se-ia (Latour, 2019b, p. 96), cuja matéria-prima é, afinal, da mesma natureza dos orixás e voduns.

Haveria um princípio comum de axé na jaqueira ancestral e no livro notarial, as “folhas”, das quais nem as divindades nem os juristas podem prescindir? O povo de terreiro apostaria que sim e a agência que ganhou, no tombamento da Roça do Ventura, um pedaço de página (refiro-me à escritura particular de compra e venda datada de 1907 e guardada pela própria comunidade), ajuda a confirmá-lo. Mais de cem anos depois de sua confecção, seria difícil explicar o papel que o papel desempenha no desfecho do caso se não como um re-despertar mágico, por força de minuciosas alquimias burocráticas.

Como numa *sassanha*⁸², não se alcança o efeito desejado com qualquer folha ou de qualquer modo. É preciso saber catá-la e cantá-la, é preciso escolher a folha certa e manipulá-la segundo o preceito, combinando com outras. Também num processo jurídico, qualquer que seja sua “natureza”, é necessário identificar a “folha” certa – uma

⁸⁰ Um dos atos da feitura de santo.

⁸¹ Trata-se de uma categoria nativa do direito civil, especialmente do “direito das coisas”. Em linguagem não técnica, é um tipo especial de poder conferido a quem detém certos direitos sobre bens. Entre as características mais marcantes dos direitos reais estão a oponibilidade contra qualquer pessoa (dita *erga omnes*) e uma intimidade tão grande com a coisa que a segue mesmo que ela mude de mãos (diz-se, ônus ou gravame real). No caso dos imóveis, o que gera *efeitos reais* é a *inscrição no registro*: “O direito do promitente comprador não é substancialmente um direito absoluto como todo o direito real, visto que se dirige, ao ser constituído, contra a pessoa do compromitente ou promitente vendedor. Adquire, porém, eficácia real a partir do momento em que é inscrito no registro imobiliário e trancada, por efeito dessa inscrição, a possibilidade de qualquer disposição sobre o imóvel que implique ou prejudique a pretensão. Esse efeito real de que o dota a lei significa que se torna oponível erga omnes (...)” (Gomes, 2012, pp. 338-339).

⁸² No candomblé, ritual de “rezar” e preparar as folhas apanhadas, ativando seu axé, sua potência.

escritura não é o mesmo que um poema – e acoplá-la a outras folhas (“juntá-la aos autos”) em seu justo lugar e tempo, atualizando sua potência de fazer direito.

Gostaria de ilustrar o que estou a afirmar por intermédio de um comentário perspicaz do ogã Robson Ogunsolá numa mesa de debate que partilhamos, em dezembro de 2015 no Ilê Axé Opô Omin, em Londrina (PR). Durante minha fala, manifestei preocupação com a então recém-editada Lei 13.123/2015, que regulamenta o acesso ao “patrimônio genético do país” e ao “conhecimento tradicional” a ele associado. Referia-me principalmente aos riscos de apropriação dos saberes botânicos do povo-de-terreiro. O ogã Robson não discordou de minha interpretação técnica, mas fez lembrar, com toda a razão, que as empresas “podem pegar nossas folhas, mas sua *sassanha*, só nós a sabemos”. O que ele, sabiamente, apontava, era que as folhas são agem sem seu despertar mágico, as condições e operações que lhe conferem eficácia, como decorar as leis não basta para fazer direito. Para a passagem do direito e do axé, a materialidade não basta.

O que eu havia esquecido deixado passar era esse outro aspecto fundamental ao direito e ao axé: a performatividade. Sem folha, não há orixá, nem direito. Mas *apenas* com folha, qualquer folha, tampouco pode o direito se satisfazer. Deve-se “abrir” processos, cuidando em fazê-lo pelo “rito” adequado, “instruí-los”, “despachar” neles, todo um labor de “amadurecer” e alimentar autos:

A manipulação coletiva do dossiê [ou “autos”] é essencial a essa alquimia complexa, através da qual pedaços de fatos incessantemente triturados, folheados, retomados, esquecidos e redescobertos encontram-se finalmente colados, grampeados, justapostos aos elementos do texto. De fato, o dossiê tem uma propriedade capital bem conhecida dos ergônomos e dos antropólogos da cognição: nele tudo está presente e escondido. (Latour, 2019b, p. 119)

Nesse sentido é que digo não estarem em patamares tão distantes iniciações no santo e inscrições no tombo (ou na Ordem dos Advogados do Brasil, a que alude o Tata Loango: “Tu é advogado (...) Então tu tá assentado lá, se não teu nome não estaria também lá”). Na mesma esteira, são simetrizáveis, ou seja, podem gozar de um mesmo estatuto de realidade (mas sem equivalência), assentamentos de orixá e assentos de propriedade. Se nenhum santo fosse feito ou nenhum tombamento fosse inscrito, poderiam orixá e patrimônio existir? Um antropólogo como Latour quiçá os descreveria como “inscrições”:

Inscrição: Termo geral referente a todos os tipos de transformação que materializam uma entidade num signo, num arquivo, num documento, num pedaço de papel, num trapo. Usualmente, mas nem sempre, as inscrições são bidimensionais, sujeitas a superposição e combinação. São sempre móveis, isto é, permitem novas translações e articulações ao mesmo tempo que mantêm intactas

algumas formas de relação. Por isso são também chamadas "móveis imutáveis", termo que enfatiza o movimento de deslocamento e as exigências contraditórias da tarefa. (Latour, 2001, p. 350)

Não é casualidade que o documento mais proeminente dos processos de tombamento se chamavam escrituras (escrever é inscrever entidades nalgum suporte, materializando-as). A inscrição de uma jaqueira num título de propriedade materializa essa entidade (carregando consigo a outra entidade nela inscrita, Azonsú), no mundo jurídico. Especularmente, a inscrição do santo no corpo de seus(uas) filhos(a) – por meio da abertura das *kuras* ou “marcas de nação”⁸³ – materializa sua pertença afro-diaspórica.

Um dos primeiros *despachos* administrativos que recebeu o pedido do Seja Hunde, no Processo 1627-T-1, foi o da Superintendência da 7ª Regional do IPHAN, lançado à mão, à fl. 39. Ele dizia exatamente isso: “Solicito à DIRTEC, preliminarmente, indigitar o rito do processo de tombamento que, de resto, deveria abrir um relatório integrado sobre o qual poderei me manifestar, com mais conforto”. Para que uma autoridade ou entidade se manifeste, também nas repartições e escritórios, é indispensável “indigitar o rito”, identificar a liturgia que poderá dar passagem ao direito.

Será que, como no candomblé, parte da *eficácia* do direito deriva precisamente do ser ele um “artefato local” (Geertz, 2013)? Como o santo, o direito - egrégio reduto de anti-fetichistas⁸⁴ - é também uma entidade, ou um conjunto delas, que com as nossas próprias mãos fazemos para cultuar. Enquanto iniciados(as) no candomblé “obstinam-se em dizer que suas divindades são, ao mesmo tempo, construídas, fabricadas, “assentadas” e que são, por consequência, reais” (Latour, 2002, p. 20) – eu diria: que são tanto mais reais quanto mais assentadas –, iniciados(as) no direito relutam em associar seu ofício a uma fabricação e a força do direito não a atos de vontade originários (suas “fontes”) mas à sua contínua reiteração, que lhe dá impressão de estabilidade (Butler, 1990).

⁸³ As *kuras*, semelhantes às “*rayas*” do Palo Monte cubano, são marcas produzidas no curso da iniciação e que identificam o pertencimento do(a) noviço(a) cada nação de candomblé. Com efeito, em diversas partes da África, as escarificações corporais podiam ser lidas como verdadeiros *mapas sociais*: “*As these examples demonstrate, there was a map of identifying markings in the interior of the Bight of Benin that many people could read. Invariably the purpose of identification related to status, freeborn status, and citizenship, sometimes through adoption as a child*” (Lovejoy, 2010, p. 116). Ao contrário do que supõe Lovejoy, contudo, o tráfico e a escravidão atlânticos não tornaram completamente sem sentido a prática, porque as identidades contrastivas continuavam funcionando, ao menos no âmago do cosmopolitismo do candomblé.

⁸⁴ “Como definir um antifetichista? É aquele que acusa um outro de ser fetichista. Qual é conteúdo dessa denúncia? O fetichismo, segundo a acusação, estaria enganado sobre a origem da força. Ele fabricou o ídolo com suas mãos, com seu próprio trabalho humano, suas próprias fantasias humanas, mas ele atribui este trabalho, estas fantasias, estas forças ao próprio objeto por ele fabricado. O fetiche, aos olhos do menor dos antifetichistas, age, se assim podemos dizer, à maneira de um retroprojektor.” (Latour, 2002, p. 25)

Enfatizar a performatividade do direito é sustentar que, à semelhança do orixá, ele é dado e é feito. O direito, para além da infinidade de textos, interpretações, entendimentos, precedentes, normas (mesmo as mais fundamentais ou hipotéticas), está igualmente assentado nesses “deslocadores da ação”, como os processos de registro e os livros de tombo, os quais nos obrigam a agir de determinadas formas, mesmo contra nossa vontade. Muitas vezes, quem decide ou age, juridicamente falando, afirma fazê-lo “por força” de certo dispositivo. É talvez aí que “juristas” se convertem em “operadores do direito”: no momento em que fazem falar as forças que os fazem fazer. Nesse limiar das agências, operadores jurídicos e operadores mágicos são igualmente feiticeiros: devem compor e aliar-se às “forças” que o cercam e obrigam, com a maior cautela.

Se orixás e voduns são fetiches na imaginação dos modernos, o direito – ao lado do ácido lácteo no laboratório de Pasteur ou dos genomas (Latour, 2002) – não é menos fetiche, quando submetido a idênticos crivos. A acusação de que aquilo que pratica o povo-de-terreiro é crença ou ilusão e a crença ou ilusão de que aquilo que fazem operadores do direito é saber ou razão ignora muito convenientemente certa simetria entre os ídolos a que ambas as “nações” rendem culto. A força do direito é a do fetiche:

A força que se quer retirar ao fetiche, ele a recupera no mesmo instante. Ninguém acredita. Os brancos não são mais antifetichistas do que os negros são fetichistas. Acontece que somente os brancos estabelecem ídolos por toda parte, *entre outros*, para em seguida destruí-los, multiplicando por toda parte, *entre eles mesmos*, os operadores que disseminam a origem da ação. Sim, os antifetichistas, como os fetichistas, prestam aos ídolos um culto bastante estranho, que precisamos esclarecer. (...) Por que os modernos devem recorrer a formas complicadas a fim de acreditar na crença ingênua dos outros ou no seu próprio saber sem crença? Por que devem fazer como se os outros acreditassem nos fetiches enquanto eles próprios praticariam o mais austero antifetichismo? Por que não confessar simplesmente que não há nem fetichismo nem antifetichismo, e reconhecer a eficácia singular desses “deslocadores de ação” aos quais nossas vidas estão intimamente ligadas? Porque os modernos estão muito ligados a uma diferença essencial entre fatos e fetiches. A crença não tem por objetivo nem explicar o estado mental dos fetichistas nem a ingenuidade dos antifetichistas. Ela está ligada a algo inteiramente diverso: a distinção do saber e da ilusão, ou antes, como veremos mais adiante, a separação entre uma forma de vida prática que não faz essa distinção, e uma forma de vida teórica que a mantém. (Latour, 2002, pp 29-31)

Trata-se de pensar o direito e o santo como *fe(i)tiches* (no original, “*faitiches*”): entes que, tão logo constituídos, ultrapassam-nos ligeiramente, e que possuem suas próprias condições de satisfação (Latour, 2002). O direito é um tipo de *fe(i)tiche* que não se satisfaz com pura virtualidade. *Nomos* e *axé* exigem atos. Sem tinta, sem folhas, carimbos e estampas oficiais – manejadas adequadamente, segundo os ritos prescritos, os “preceitos” –, mas também sem árvores, rios, pedras e caminhos onde assentar-se não se fazem propriedades nem direitos de propriedade. Ao convocarem, em sua feitura, toda

essa materialidade (dos selos aos rios) títulos e escrituras emprestam delas sua agência na mesma medida em que emprestam a elas agência. É assim, numa “amarração”, que *nomos* e *axé* se co-instituem. Santo e direito são coisas que se fazem com palavras (Austin, 1962), mas não só com palavras. Ao ganharem vida, nos põem a fazer outras tantas coisas. Onde está a origem da ação? Como reconhecem Lewandoswki e Goltara (2020, p. 87), “o problema da autoria no feitiço parece ser insolúvel”, justamente porque todo feitiço é sempre um agenciamento multitudinário. Quem são os fetichistas então, quando juízes também “estão presos a um dossiê que age sobre eles, lhes pressiona, lhes força, lhes faz fazer qualquer coisa (...) Nada de mais material, de mais real” (Latour, 2019b, p. 233)?

Para pensar a fabricação do direito e a feitura de santo em conjunto, devo pontuar que, no candomblé, embora em situações excepcionais os orixás, voduns ou inquisses recebam culto coletivo, geralmente é a divindade de uma pessoa que se assenta, um santo específico. Goldman assevera que o que se faz na iniciação nunca é o orixá, mas o *santo*, isto é, a forma individualizada da força total, originária e fractal que é o orixá:

Pois, se perguntarmos a um adepto do candomblé se é ele quem faz as divindades, a resposta será certamente negativa. Por outro lado, se a questão for se esta ou aquela divindade foi feita por alguém, a resposta deverá ser positiva. Isso porque as divindades, como as pessoas, já existem antes de serem feitas — ainda que, claro, não existam da mesma maneira. O ponto crucial, para simplificar muito, é a distinção estabelecida entre os “orixás gerais” (Iansã, Ogum, Omolu), que existem em número finito, e a multiplicidade intensiva dos orixás individuais ou pessoais (a Iansã de tal pessoa, o Ogum dessa outra, o meu Omolu (...)). Apenas dos segundos se pode dizer que são feitos, os primeiros existindo desde sempre ou desde os tempos míticos. A partir do nascimento, cada um de nós é de um orixá (geral), mas apenas alguns de nós seremos convocados para a iniciação e apenas nesse momento teremos o “nosso” orixá (pessoal). Essa diferença é, geralmente, marcada pela utilização exclusiva do termo português “santo” para designar o objecto da feitura: ninguém diz que fez o orixá, mas que fez o santo — ainda que essas palavras, noutros contextos, possam funcionar como sinónimos. (Goldman, 2009, p. 120)

O mesmo não se poderá dizer do direito? Que apesar de sempre (pré-) existente⁸⁵, ele apenas pode agir se encarnado na materialidade de um processo ou de uma decisão, se feito no caso concreto, no *ronkó* dos gabinetes e das salas de audiência? Tanto os orixás quanto o direito gozam de uma existência que demanda atualização, formatação, agenciamento (exige que sejam “assentados” ou “lavrados” infindavelmente). Não que sejam menos reais por isso: “mesmo quando não actualizado, o modo de existência do

⁸⁵ “Esse traço parece tão constitutivo da própria coisa que é encontrado nas duas grandes escolas de pensamento, o jus naturalismo e o positivismo, que se dividem quanto à definição dos fundamentos do direito. Cada uma à sua maneira, apesar dos abismos que parecem separá-los, apenas reitera da forma mais firme que o direito está “sempre já presente”: seja se tomarmos como base a experiência de um direito que *precede* todo o direito positivo, como é para os jus naturalistas; ou, ao contrário, seja se reconhecermos como direito apenas o que *já foi* definido por uma autoridade juridicamente constituída, como é para os positivistas” (Latour, 2019a, p. 314).

virtual não é o de uma mera possibilidade, mas já, a seu modo, o de uma realidade” (Goldman, 2009, p. 124). Nos vários procedimentos pelos quais se dá a fabricação ou a feitura do direito, portanto, sejam eles ações judiciais ou inscrições de tombamento, deparamo-nos com o mesmo “problema da iniciação no candomblé”, qual seja, “o controlo de forças incrivelmente poderosas e a sua canalização para os objectivos do culto, sem que isso implique a redução da sua potência” (Goldman, 2009, p. 129.)

Talvez por isso, pela particularidade compartilhada de um modo de existência fractal e performativo é que direito e axé se podem conectar e afetar mutuamente, que um possa passar pelo outro, como orixás e espíritos passam pelo corpo iniciado. Ambos são “formas de vida que permitem passar, graças aos fe(i)tiches, sem jamais obedecer à escolha cominatória do repertório moderno.” (Latour, 2002, pp. 49). Noutras palavras, há que se “reconhecer que o direito é um modo de exploração do ser, um modo de existência próprio que tem sua ontologia particular, que engendra os humanos sem ser ele mesmo feito por eles, que pertence à categoria prestigiosa dos “faitiches” (Latour, 2019b, p. 340).

Na natureza de *fe(i)tiche* do atinsá em que Azonsú é feito (que já não é nem a árvore nua nem o orixá puro, mas uma inscrição ou instanciação dele, sua atualização incorporada) e da escritura em que o imóvel é feito (que já não é nem a terra nua, nem a propriedade pura, mas uma aparição conjunta delas), encontramos suas versões minoritárias. As religiões afro-brasileiras costumam ser taxadas de performáticas. Porém os ritos de tombamento ou os atos de escrituração não deixam de engajar os corpos. Nos termos do Superintendente do IPHAN, “indigitar o rito” correto, na administração pública e nos tabelionatos como no quarto de santo, pode significar a diferença entre procedência e improcedência (de um pleito aos órgãos estatais ou de um pedido aos deuses), entre êxito e ruína, demonstrando que o direito não é menos performativos que o axé.

Se o santo é feito em seus(uas) filhos(as) e eles(as) são feitos(as) nele, a propriedade também não nos é dada, mas feita, e suas subjetividades (o que a literatura designou “individualismo proprietário”) são feitas com ela e por meio dela. Eis toda a mágica das cercas, que devem ser levantas, e dos títulos, que devem “lavrados” (consignemos o quão tributário o termo jurídico lavrar é dos atos agrícolas e minerários):

The performative power of a fence (or a judicial pronouncement, real estate advertisement, map or other of property's enactments, including Robert Frost's poetry, or children's stories) cannot be explained by some originating act of will, but is always derivative, taking hold and becoming real in the world to the extent that it successfully cites other such performances and, in so doing, compels future similar performances. (...) Our fence, therefore, cites innumerable fences, hedges, and other territorializations, as well as other markers and signs of ownership and entitlement. We

could, of course, tear down our fence, and plant vegetables in each other's gardens. Yet such alternative enactments of property are unlikely to reconstitute prevailing judicial dispositions and cultural practices more generally. There appears to be a magic to property, as with law more generally such that certain solitary speech acts or other performative moments (such as the judge declaring the defendant guilty, or the registration of a property interest in the Land Titles Office) appear to, by themselves, bring a legal interest into being. But this is to overlook the dense networks of meaning, violence, record-keeping, and sedimented history that make such performances possible. But the performance of property is not just citational. It is, of necessity, reiterative. For property to be made real requires sustained, repetitive and often complicated work. Such iterative enactments are not just an outcome of property, but its precondition and a means for its continuance (...) To turn things into property – according to the terms of the ownership model, or according to alternative “models” – requires sustained and citational labour. (Blomley, 2013, p. 41)

Sob o aspecto da performatividade, então, o que tabeliões fazem com títulos, *lavrá-los*, não está distante do que mães-de-santo fazem com orixás, *lapidá-los*. Lavratura e feitura, repetições de um labor citacional (nem por isso menos inventivo), estão um pouco além e um pouco aquém da produção em sentido estrito: em direito como em candomblé, nada pode vir do nada, mas muita coisa pode ser conduzida ou formatada de modo a tomar outro tipo de existência.

Não se pode menosprezar a equivocidade da transversalização dessas categorias e perspectivas, pois ao lapidar o santo e a filha-de-santo, o povo de terreiro não pretende instituir a propriedade de um sobre a outra, mas uma participação mútua:

Dona Ilza, a mãe-de-santo do *Tombenci*, diz, como vimos, que a iniciação no candomblé é um problema de “lapidação”, mais que de produção. Diz também que a relação entre filha-de-santo e orixá é de participação mútua, não de propriedade — e isso ainda que ela se refira ao seu santo como “minha Iansã” e que também diga que ela própria “é de Iansã”. Nessa direção, já deve ter ficado claro que a expressão “santo bruto”, utilizada para designar o orixá antes da iniciação, não deve ser inteiramente compreendida no sentido de que se trata de um santo “violento”, manifestando-se numa pessoa passiva, mas no sentido em que ambos, santo e pessoa, constituem uma espécie de pedra preciosa à espera de ser descoberta e lapidada. Antes da iniciação, a futura filha-de-santo é mais um diamante em bruto do que pura força selvagem ou matéria inerte à espera da forma que lhe dará vida (...) Trata-se, percebe-se, de uma forma de pensar o processo criativo distinta daquela que concede um lugar central ao modelo da produção e da propriedade — modelo que, como demonstrou Strathern (1996, p. 518, e 1988, pp.18-19, *passim*), constitui a “metáfora-raiz” que sobrecodifica os nossos modos de pensar e de estabelecer relações. (Goldman, 2009, p. 134)

O direito como *lavra* é um direito “menor”. Nem o orixá (o vodum, o inquisse), nem a propriedade (o terreno, o imóvel) são inteiramente criações nem inteiramente dados: é na repetição que eles se tornam possíveis. “Lavar” o direito (com suas atas, documentos, termos) e “lapidar” o santo são maneiras de dizê-lo. Ocorre que fazer santo, bem como fazer propriedade, dá trabalho, exige “trabalhar ao lado do tempo”: investimentos performativos e esforços (re)iterados como delimitar e construir cercas; alçar mastros e bandeiras brancas; enfrentar labirintos de repartições; localizar pedras que

sirvam de *otá*; vasculhar gavetas em busca de documentos; raspar e tratar cabeças; traçar topografias com Anotação de Responsabilidade Técnica; plantar axés; contratar agrimensores; dar de comer aos deuses; alinhar brocados em petições; macerar folhas.

Ações de usucapião, como a intentada pelo Seja Hunde, e ações possessórias, como as do próximo capítulo, exigem um tipo de materialidade muito particular: lastros e rastros telúricos de detenção fática. Da mesma forma requerem toda uma performance de proprietário que está embutida nos requisitos para o reconhecimento do direito: o *animus domini*, o “espírito” ou estado de espírito de domínio, de que Oyá nos dará notícia a seguir. Essa é uma espécie de labor – não é à toa que se fala em “trabalho” de santo – que envolve textualidade (de agravos a “*orikis* de Xangô”, novamente em menção ao artigo de Cid Teixeira) e materialidade (de *chips* de assinatura digital a *obis*) em medidas meticulosas, quem quer que adentre uma camarinha ou um fórum o saberá.

Assim, não é acaso que muros e “axés plantados” na Casa Branca, árvores ancestrais no Sítio de Pai Adão, e cercas e assentamentos no Seja Hunde protagonizem as tramas ou os enredos do tombamento. Cercas, caminhos e muros ancoram a magia da propriedade, fazendo-a coincidir, ainda que de modo instável, com o que se espera de sua existência jurídica. Esse hiato, esse espaço de não coincidência consigo que sempre ameaça os entes e as identidades vem retratado *Le Territoire* de René Magritte (1956), paisagem assombrosamente parecida à fotografia da jaqueira na entrada no Seja Hunde.

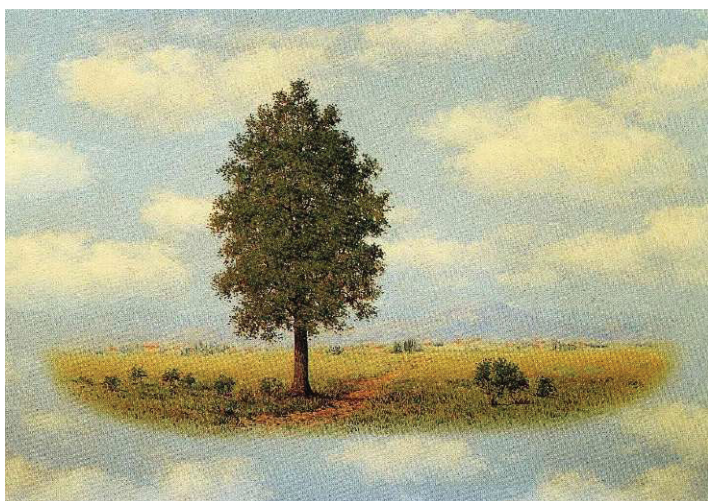


Fig. 29 – *Le Territoire* (Magritte, 1956)



Fig. 30 – *Viviendas, Ib* (Alicia Barney, 1975)

O caminho que fazem a jaqueira de Azonsú e a gameleria de Iroko, por exemplo, poderia ilustrar essa passagem das “vivendas” (como as de Alicia Barnes) de santo ao “território” da imaginação estatal (Elden, 2013). As condições em que esses enredos

acontecem não são previsíveis. Juízes, membros de organismos internacionais e, como vimos, também conselheiros de patrimônio se vêm, dia após dia, premidos a lidar com a presença desses entes não-humanos (animais, rios, Pachamama, corporações transnacionais, assentamentos, voduns, genomas, jaqueiras, caboclos) que surgem em processos administrativos e judiciais (Surrallés, 2017, Bevilaqua, 2019).

O esforço, porém, não é unilateral. Mães e pais-de-santo (ativistas ambientais, povos indígenas, etc.) também estão implicados na produção de uma co-existência normativa. Foi com uma milonga que Mãe Teté e Egbomi Ajikutu superaram, por exemplo, um impasse cosmopolítico, em 1985. Um ano após o tombamento da Casa Branca, dois funcionários da prefeitura de Salvador foram designados para cortar os galhos das árvores do terreiro. O que seria um procedimento relativamente corriqueiro de poda ali envolvia um cauteloso exercício de perspectivismo, pois se, do ponto de vista daqueles homens as árvores eram “plantas”, do ponto de vista de orixás e entidades, elas eram “domicílios”. As zeladoras de santo, responsáveis pela tradução dessas perspectivas, tiveram de encontrar uma solução eficaz nos dois mundos normativos: não impediram a poda, mas consagraram as ferramentas que seriam utilizadas, incorporando-as ao axé.

O ato de “lavagem”, seguindo preceitos de santo, transformava, inadvertidamente, facões e motosserras em índices do enredo entre estado e candomblé e produziam uma dissociação na univocidade dos instrumentos, um duplo seu em cada um dos mundos. Na versão do *nomos*, elas eram ferramentas de trabalho e de execução de uma função urbanística; na versão do axé, elas passaram a ser também “ferramentas de santo”, como os ferros dos assentamentos ou as paramentas dos orixás. Afinal, não era absurdo fazer sua materialidade férrea “vibrar” duplamente se o ferro (mesmo dos objetos pertencentes ao patrimônio municipal) podia ser despertado como uma fractalidade do corpo de Ogum.



Figs. 31 e 32 – Mãe Teté e Egbomi Ajikutu performam a “lavagem” ou o “batismo” das ferramentas de dois funcionários da Prefeitura de Salvador (Casa Branca, 1985).

Numa situação muito parecida, em que uma mãe-de-santo ordenara, sem consulta prévia aos voduns, a poda de uma cajazeira sagrada na Casa das Minas, um espírito de criança fora visto saindo do local do corte. Tanto a sacerdotisa quanto o homem que cumprira sua ordem vieram a falecer, pouco tempo depois, o que foi interpretado como uma “punição sagrada” (Silva, 2006, p. 42). Também Mãe Dalzira Iyagunã relatou-me com indignação o corte raso de uma aroeira que cultivada para Exu na entrada de seu terreiro, em Curitiba, por agentes municipais. Ao contestar os direitos do poder público sobre aquela árvore, mobilizava a mesma ideia de Babá Diba e outros(as) afro-religiosos(as) no sentido de que, a despeito de quem se diga “dono” da calçada, o axé ali plantado é o *nomos* que se sobrepõe. Amplificando o significado desses episódios, parece ser justamente nos instantes de “risco” que os enredos estão mais propícios a operar.

Quando a circunstância emerge, terreiros e tribunais, mães-de-santo e notários, zeladores(as)-de-axé e jardineiros públicos, ogãs e conselheiros de patrimônio são convocados pelos enredos a essas variações de intensidade e de estado, a esses rituais de composição desestabilizadores: uma assinatura em papel timbrado, uma lavagem de ferros, uma firma reconhecida com estampa, um assentamento de vodum, uma inscrição na ordem dos advogados, um plantio de fundamento, uma publicação em diário oficial, uma entrega de ofício dentro do quarto-de-santo, uma anotação num livro numerado, a confecção de uma guia de orixá, a emissão de uma guia de recolhimento, um agradecimento aos “senhores eguns” são encarnações que o fazem o direito e axé. O segredo da eficácia da iniciação – que faz com que um santo dê o nome no salão do terreiro – e o segredo da eficácia da jurisdição – que faz com que um juiz dê o *nomos* na sala de audiências – passam por essas (não tão) parecidas constituições (in)corporadas.

2. Posses e possessões: propriedades, impropriedades, recipropriedades

*Orixaxá que relampuê
Dona Iansã venha me valer
(Cantiga de Oyá)*

2.1. Orixá quer terra

“Orixá quer terra”! Fui surpreendido por esta firme sentença da Yalorixá Adna dos Santos, em um de nossos encontros em Brasília. No momento da entrevista, setembro de 2019, Mãe Baiana de Oyá, como é mais conhecida, achava-se à frente tanto de uma casa de santo, o Ilê Axé Oyá Bagan, quanto da Coordenação de Políticas de Proteção e Promoção da Liberdade Religiosa da Subsecretaria de Direitos Humanos e Igualdade Racial do Distrito Federal. Entre suas principais pautas junto ao Governo do DF estava justamente a regularização fundiária dos terreiros, agenda que apresentava como uma demanda do próprio santo. Com esse intuito, ela acabara de finalizar um amplo mapeamento dessas comunidades nos diversos setores da capital e me explicava sobre as dificuldades de diálogo com a Companhia Imobiliária de Brasília - TERRACAP.

A própria sacerdotisa, conforme chegou a narrar, já havia sido vítima de tentativas de despejo, anos antes, num dos eventos que se cruza com sua militância política. Em julho de 2008, seu “barracão” fora demolido por uma retroescavadeira a mando do então governador distrital. Outras casas de axé foram destruídas no mesmo dia, passando a organizar-se politicamente para reivindicar reparação e a restituição de seus imóveis.

Mãe Baiana percebe tal engajamento não apenas como uma escolha pessoal, mas como uma *herança de santo*⁸⁶, um caminho que provém de Omolú, orixá de sua mãe-de-santo, o “dono da terra” na nação nagô-ketu, correspondente a Sakpata-Azonsú dos jêjes:

T - A senhora acha que esse destino de trabalhar com a regularização fundiária é caminho do orixá?

⁸⁶ Alguns orixás e catiços são ditos “de herança”, isto é, são considerados como transmitidos entre gerações biológicas. Flaksman, em sua instigante discussão sobre os enlaces entre *família-de-sangue* e *família-de-santo*, comenta: “Goldman (2012) sugere que os dados de Halloy (2005) indicam, em lugar de um modelo de transmissão do saber dividido entre sangue e convivência, ou seja, a transmissão por herança ou aprendizado, um modelo triádico, em que um terceiro termo, a *participação*, também precisa ser levado em conta. E tanto em sua acepção propriamente ritual, isto é, no que diz respeito à convivência cotidiana no terreiro, quanto no sentido que lhe atribui Bastide (1958): “Entrar em relação, material ou não, com aquilo que constitui o ritual” (Goldman, 2012:9). Assim, ainda segundo Goldman (2012:10), “a ‘transmissão por participação’ diz respeito tanto ao que se aprende enquanto membro de um terreiro quanto ao que se recebe na iniciação propriamente dita” (Flaksman, 2018a, p. 134).

A - Sim, porque é do orixá como um todo. Eu vejo esse destino do orixá como um todo. É pertinente, porque todo e qualquer orixá quer uma terra, precisa de uma terra para ser cultuado. Então também de Omolú (que eu sou filha de santo de uma mulher de Omolú com Oxum), ele já me deu essa missão. Acredito muito nessa filosofia desse destino espiritual, essas hierarquias, essas heranças que a gente herda de pai e de mãe de santo, do próprio orixá, a gente herda na nossa hierarquia, dos nossos parentes de santo.

Uma vez mais, Oxum, a “dona do navio”, e Omolú, o “dono da terra”, surgiam em meio ao trabalho de campo sob a forma de uma política pública que também integrava meus “enredos” pessoais, um dos objetos de estudo sobre os quais por anos me concentro. Tudo isso me levava a crer que a pesquisa percorria seu próprio “caminho de santo”.

Na oportunidade de nosso encontro, fui presenteado com seu livro *Chão e Paz*, recentemente publicado. Nele, Mãe Baiana conta sobre o *ariaxé*, o pilar central que é a coluna energética de seu terreiro, no centro do barracão, dedicado a Omolú/Obaluaê:

A gente tem um *Orixá* chamado *Omolú* ou *Obaluaê*. Na igreja católica ele é muito respeitado como *São Lázaro* ou *São Roque*. Os católicos são muito devotos dele e nós muito devotos do nosso *Orixá*, é o dono da terra. Eu muito pequena ouvia dizer e ouço até hoje: “do pó viemos e ao pó voltaremos”. É isso: a gente precisa respeitar uma coisa chamada terra, chão, porque de lá a gente veio e para lá a gente vai voltar. Então, enquanto a gente estiver em cima desse chão, a gente precisa respeitar esse chão que a gente pisa em cima. Não importa se é branco, preto, amarelo, azul, não importa a cor, precisa ser respeitado. Por isso que, quando eu piso esse chão aqui, principalmente esse chão que tem *Orixá*, principalmente porque o *Ariaxé* dessa casa é *Omolú* ou *Obaluaê*, quando eu piso nesse chão, eu sei pisar nele com respeito (Santos, 2018, p. 87)

A “terra” vira outra coisa quando “tem orixá”, vira “chão” que come, que precisa ser alimentado e no qual é sempre preciso “saber pisar”. Meu próprio pai-de-santo, Tata Loango, não cansava de me precaver: mesmo para fins de pesquisa, eu devia “saber pisar” nos lugares, no chão dos outros, honrar e respeitar o solo onde o orixá habita.

Nomos okúnico e *nomos* telúrico se acomodam de maneira muito peculiar na trajetória de Mãe Baiana, ela mesma filha de Iansã-Oyá, mas herdeira de Omolú/Obaluaê. Lembrei-me, ao longo da conversa, de dois episódios, a meu ver, conectados ao que a yalorixá relatava. O primeiro deles foi o da transferência do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro para Coelho da Rocha, descrito por Sodré e Augras:

Após a morte de Mãe Aninha (1938) é sempre o axé (a autoridade oracular) que orienta a localização espacial das atividades no Rio de Janeiro. Nesse sentido, Mãe Agripina, *Obá Deyi*, encarregada por Aninha de zelar pelo axé, consulta sempre Xangô. É esse orixá que, em 1943, diz não querer mais a realização de obrigações na cidade, porque já dispunha de uma “roça”. Esse enunciado é ainda obscuro, uma vez que não fica explicitada a localização da “roça”. Entretanto, no ano seguinte, Mãe Agripina – que vinha desenvolvendo atividades litúrgicas num barraco de sapé (batizado de “Pavilhão Obá” por Mãe Aninha em 1925), localizado no subúrbio de Coelho da Rocha – recebe de Xangô a instrução de permanecer em Coelho da Rocha. A mensagem trazia, no entanto, uma incerteza: poderiam talvez voltar para a cidade (bairro de São Cristóvão) depois do ritual denominado “Águas de Oxalá”. Narra Augras: “Depois dessa festa, no entanto, Xangô

mandou dizer que não mais voltaria para a cidade, pois ele já tinha uma roça. Conta um ogã da casa: ‘Ninguém sabia desta roça’. Foi Omolu que, pegando uma estaca, saiu porta afora, com todos acompanhando. Ele parou em um terreno, próximo ao Pavilhão Obá e, fincando a estaca, disse: ‘ser ali a roça’”. Descobre-se, então, que o terreno pertencia a Filhinha de Ogum (iniciada por Mãe Aninha na Bahia, em 1921), irmã de Mãe Agripina. Nesse sítio, instala-se o terreiro fluminense do Axé Opô Afonjá. (...) O lugar esquecido, mas pertencente a um membro da comunidade, retorna sob a forma mítica (Xangô enuncia, Omolu localiza) para dissolver um impasse real-histórico do grupo. (Sodré, 1988, pp. 96-97)

Tomo essa passagem, em que Xangô (ordem) e Omolú (localização) materializam o *nomos* da terra do Opô Afonjá, como uma torção afro-brasileira nos postulados de Schmitt, para quem “a terra é denominada, na linguagem mítica, a mãe do direito” (2014, p. 37). O agenciamento mítico da propriedade, que, em associação com a estaca de Omolú, emerge metamorfoseada sob a forma de “roça” de candomblé (“roça” polarizando com “cidade”, domínio de outras forças⁸⁷), por um lado revisita a já mencionada potência constituinte do axé, sua capacidade de instituir lugar. Por outro, testemunha a centralidade da ação não-humana na (re)tomada de posse do que “pertence” à ancestralidade (Xangô foi peremptório ao afirmar que *ele* dispunha de uma roça).

É uma possessão – a do corpo de uma iniciada – que garante a posse de uma terra. O axé possui corpos e territórios, ou melhor, participa de corpos *como* territórios e de territórios *como* corpos. A estaca de Omolú, agrimensor primordial, que abre uma fenda no solo pelo qual “a terra” mesma poderá ser alimentada (medição e divisão, na gramática schmittiana, “plantar o axé” e “dar de comer ao chão”, na do candomblé), mimetiza a navalha (ou vice-versa) que abre *kuras*, cortes, na pele do(a) neófito(a), no ato da feitura. Não nos esqueçamos que Omolú “como com” a terra, tem afinidade com ela:

Quando um novo terreiro é fundado, o barracão é preparado em um rito que tem o chão como foco principal: um buraco de terra é aberto no centro, abaixo da cumeeira. Aí são feitas oferendas que incluem bichos sacrificados, comidas secas e um certo conjunto de objetos (que inclui moelas e recortes de jornais contendo notícias boas) – estes materiais são os axés ou fundamentos da casa. Como me explicou Mãe Beata, o chão, que então comeu, é Intoto, qualidade de Obaluaê [outro

⁸⁷ “A designação “terreiro” é dada ao local de realização do culto da maioria das religiões afro-brasileiras, retratado por Sodré (1988) como a principal forma social do negro no Brasil. É também conhecido como “roça”, certamente uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os terreiros eram implantados no início da sua estruturação, em ambientes caracterizados por suas grandes dimensões, composto de árvores frutíferas e afastados do grande centro urbano, como observa o parecer técnico do Ministério da Cultura, com fins de tombamento do *Ilê Axé Opô Afonjá: Os candomblés mais antigos e tradicionais estão instalados em grandes terrenos, denominados roças ou terreiros* (...) Outros termos utilizados são “ilê” e “ebé” (originado do iorubá *egbé*) que tem na sua origem etimológica o significado de “casa”, e, por fim, e mais frequentemente utilizado, o “axé”, que além de representar a força cósmica, é largamente empregado com esta finalidade entre os integrantes do culto, moradores ou frequentadores. Especificamente para as casas do rito angola, eles também são chamados de *Casa de Inkise* e de ‘*abaçá*’” (Rego, 2006, p. 34).

nome de Omolú], ligado ao subsolo. Os materiais plantados no chão são depois cobertos de terra e um conjunto diferenciado de lajotas usado para fechar e demarcar o espaço – o ponto mais concentrado de axé no terreiro (...) (Rabelo, 2014, p. 260)

Durante a entrevista de Mãe Baiana, o segundo episódio que me veio à mente foi coletado por Parés e versa sobre a indefectibilidade de Azonsú, também associado à terra, nas gerações do Seja Hunde. Lá estava ele, como orixá de Tio Charene, fundador da Roça de Cima; protagonista do tombamento do templo pelo IPHAN, em 2014; mas também zelando pela Roça do Ventura, ao tempo da liderança de Sinhá Abalhe:

As *vodunsis* da casa, ou seja, as filhas de Maria Ogorensi, não aceitaram que Sinhá Abalhe assumisse a direção do Ventura e foi por isso que a roça ficou tanto tempo fechada. (...) Segundo Gaiaku Luiza, quem conseguiu reunir as filhas de volta foi o Azonsú de uma das *vodunsi* antiga [Luiza Moreira de Avimaje] que “virou” e disse que a roça de Bessen não podia virar pasto para o gado, e que já era tempo das filhas voltarem e aceitarem a nova Gaiaku. E foi assim que as *vodunsi* foram voltando pouco a pouco. (Parés, 2007, p. 220)

Azonsú “virava”⁸⁸ na sua filha, tomava posse de seu corpo, como meio para retomar a posse de sua casa. Esse conceito nativo, “virar”, é sob todos os aspectos crucial na experiência dos(as) iniciados(as) do candomblé (ou ao menos, de alguns/mas deles/as, pois nem todos/as podem “virar” no santo) e será um dos fios condutores deste capítulo.

Como é frequente, o santo que “virava” trazia uma admoestação: “a roça não deveria virar pasto”. Alguns devires – o devir Azonsú da filha-de-santo, por exemplo – são salutares, amplificam o axé. Outros – como o devir “pasto” da “roça” – não são vistos como propiciadores de potencialização e circulação dele. Só os devires que impulsionam o circuito de dons e contradons, as trocas e comunicações são benfazejos. Toda estagnação é deletéria. Deslocando o binômio roça-cidade, em que Xangô parecia se mover, o recado do vodum contrapunha *roça* como espaço de cultivo, de zelo, de plantio, a *pasto* como local do abandono, daquilo que cresce sem regra, à toa e ao leo.

Estamos diante de um giro (uma “virada”) em relação às imagens schmittianas, nas quais o *pastoreio* fornece o sumo do vocabulário da ordem. Se o orixá certamente “quer terra”, não se trata de uma terra qualquer: o *nomos* se expressa sob a imagética do *cultivo* (sementes, raízes, árvores e plantios). Nesse enquadramento, a “lavra” do direito pode ser lida não só na acepção de extração e lapidação mineral, como vimos, mas também na da “lavoura”. Lavrar a terra é sulcá-la, revolvê-la, ará-la, deter-se nela. Uma colheita, ao contrário do que a noção de “produção agrícola” pretende incutir, não é uma

⁸⁸ “Virar no santo” é uma das formas mais comuns para referir-se à passagem ao estado de transe.

criação humana, mas uma aliança, uma associação de trabalho humano e não humano (o da terra, o da semente, o do clima, o do tempo). Em boa medida, esse [e um fluxo combinatório de milonga, diriam os(as) angoleiros(as)]. Não é à toa que todas essas forças e entes recebem culto no candomblé (a terra, o tempo, as plantas). Não é só nas origens latinas que culto e cultivo (e, como antropólogos ressaltam, “cultura”) estão intimamente relacionados. Afinal, sublinhava Mãe Baiana, santo precisa de terra é “para ser cultuado”.

Quanto o questioneei sobre o uso do termo “roça”, Tata Loango mencionou que “até hoje, em alguns lugares, se chama [o terreiro] de ‘roça’. Eu tenho um pensamento assim: roça é onde se reúne muita gente pra roçar, pra carpir, pra colher. Roça, talvez, porque reúne muita gente, tá todo mundo ali naquela roça trabalhando”. Era exatamente a ausência de culto/cultivo coletivos que desagradava aos voduns.

Cultuar, cultivar e cuidar são ocupações e preocupações muito presentes nos terreiros. Elas sintetizam o conjunto de “obrigações de santo” e projetam as divindades como destinatárias de deferência e autoras de demandas por atenção e “zelo”:

(...) quando se diz que alguém precisa assentar o santo, por exemplo, ou mesmo cumprir alguma obrigação menor, o termo usado é sempre “cuidar”. “Você está precisando cuidar deste ori”, me disse uma mãe de santo. “Você precisa assentar o santo para poder cuidar dele direitinho”, disse outra mãe de santo a uma pessoa que eu acompanhava. O termo cuidado, assim, é utilizado até menos no sentido de “cautela” ou “prudência”, como em “tomar cuidado”, do que no sentido de “zelo”, “responsabilidade”, como em “cuidar de um doente”, “prestar cuidados” (Flaksman, 2018b, p. 318).

Os voduns exigiam dedicação e ocupação, isto é, reivindicavam a recuperação de uma “política da consideração”, um regime de “interdependência de pessoas que alternam as respectivas posições enquanto ‘causa dos atos de outrem’ e ‘agente que tem outrem em mente’” (Kelly e Matos, 2019, p. 392). A perda de interesse coletivo ou de “consideração” pelo axé e seus entes colocam em cheque a própria peronitude deles, sua “existência”:

O equilíbrio ou a alternância entre ser a causa da ação de outra pessoa e agir em resposta à outra pessoa é uma qualidade fundamental da personitude. Estar fora da consideração dos outros, não ser referência ou causa das ações alheias, equivale a perder a humanidade. Por isso também podemos ler em diversas etnografias que não é possível conceber um indivíduo isolado. Uma pessoa é sempre parte de um coletivo de pessoas – um casario, um grupo de parentes, uma comunidade. (Kelly e Matos, 20149, p. 400)

Uma “roça” é tudo isso: casario, família e comunidade. A contrariedade de Azonsú advinha, então, da violação de um dos imperativos do candomblé: o axé deve ser cultivado, deve circular, não pode “ficar parado”. Desse trabalho de cuidado, da não estagnação dos circuitos, depende muita coisa: as relações, as trocas com seres cósmicos

e ancestrais, as benesses da saúde e da fartura (que incluem a vida profissional), enfim o equilíbrio do mundo. O axé de uma casa também se expande conforme aumenta o número de iniciados(as) (e, em certa medida, o número de pessoas sob a consideração recíproca umas das outras) e se retrai em sua diminuição ou na ruptura da reciprocidade (sobretudo a quebra de determinadas interdições ou tabus, chamadas *quizilas* ou *ewós*). “Ter axé” – o que se logra pela proliferação de posições como agente (que tem outrem em mente) e causa de agir dos demais humanos e de não-humanos – é ser uma pessoa. A perda de axé denuncia uma perda de agência ou de humanidade⁸⁹. Nesse sentido, muito do acúmulo da reflexão antropológica em relação ao *hau* (Mauss, 2003) ressona no *axé*, menos uma qualidade inerente às coisas que um índice da relação e um valor da circulação⁹⁰.

“Axé” também pode ser empregado para referir-se ao local de sua concentração ou de sua circulação privilegiada, o terreiro. O desejo que orixás, voduns e inquices comumente manifestam, no jogo de búzios ou “virando” em seus(uas) filhos(as), por enraizar-se numa “terra” (consequência do que advirá, quase necessariamente, a iniciação de novo/as filhos/as) é comumente mencionado como uma *cobrança*⁹¹ por “ter um axé”.

Pai Ubaldino recorda como se viu premido – e, porque não dizê-lo, contrafeito – quando Xangô, seu orixá “de cabeça”, numa das ocasiões em que “virou”, tornou pública a vontade de ter seu próprio axé. Nascido e iniciado em Jequié, interior da Bahia, mas radicado em São Paulo, o sacerdote, que admitiu não cultivar, antes disso, qualquer especial inclinação por “abrir casa”, fundou, diante desse pedido, o Abassá de Xangô e Caboclo Sultão. Fundar uma casa significa dar continuidade a uma linhagem de santo. Como faz questão de salientar, “o Abassá é de Xangô” e não dele, que se vê como *zelador*:

T - Quem é o dono de uma casa de candomblé?

U - Oxe, cada um tem sua casa. Da minha casa é Xangô! Eu já te falei, o dono da minha casa é Xangô. Como eu posso ser dono de uma casa que não é minha? Entra o zelador agora. Se a casa fosse minha ia estar escrito ali “Casa de Ubaldino”. Como está escrito “Abassá de Xangô”, eu sou

⁸⁹ Muito ao encontro do que Kelly e Matos descrevem para alguns contextos amazônicos: “O que causa espanto é como os brancos podem ver seus semelhantes sofrendo, olhar para eles e por eles serem vistos sem que isto os induza a qualquer tipo de cuidado ou de resposta. Que um cuidado não seja induzido por esse “ver o outro” é como desconectar os atos de suas causas presumidas. A ineficácia dos brancos em serem causas recíprocas de suas ações está implicada naquela incapacidade de compor relações de parentesco, e é isto também que lança dúvidas sobre o status moral ou humano dos brancos. (...) A falta de respostas dos brancos pode colocar em questão a sua humanidade, mas coloca implicitamente em questão também a humanidade dos indígenas, e talvez por isso seja comum ouvir os indígenas dizerem, em situações de marcado desequilíbrio ou desigualdade, que os brancos não os veem como seres humanos.” (2019, p. 399-400).

⁹⁰ Devo igualmente à perspicácia da professora Cimea Bevilaqua a introdução, neste ponto, da interpretação de Dominique Casajus (1984) sobre a famosa explanação do *taonga* que capturou o interesse de Mauss.

⁹¹ A *cobrança* de santo é literalmente isso: uma manifestação peremptória da vontade das divindades. O termo é especialmente empregado quando há resistência a seus pedidos por parte de seus(uas) filhos(as).

só o zelador. Eu tenho que ser só o zelador deles. Ali é a casa de Xangô, de Oyá e de Ogum. Quando você se torna um zelador e você abre casa, você pode até alugar aquela casa, tá o papel no seu nome, mas o chão é dele, a casa dele, é do seu santo de cabeça, a casa foi aberta pra estar o orixá, então é dele.

Apesar de separadas por décadas, as palavras de Pai Ubaldino se afinam com as segredadas por Xangô a Mãe Agripina. A casa, a roça, o chão de um terreiro são assumidos como “pertencentes” ao(s) orixá(s) ali assentados e, especialmente, ao patrono da casa sob cuja proteção ela é postada. Isso, mesmo quando os “papéis” – o título de propriedade (como o que detinha Filhinha de Ogum, irmã de Mãe Agripina) ou o contrato de cessão ou de locação – estejam em nome de humanos. Nesse contexto, a utilização do termo *zelador(a) de santo*, em detrimento de “pai” ou “mãe-de-santo”, enfatiza a dimensão não-proprietária dessa relação. Pai Ubaldino mantém sua preferência:

U - Eu acho que zelador é até melhor do que pai-de-santo. O zelador ele já é tudo, na verdade. Até hoje, em alguns interiores da Bahia, ainda é zelador. O zelador pra ele zelar de um santo ele primeiro tem que zelar da pessoa porque não vai fazer uma obrigação de tal santo da pessoa sem primeiro zelar da pessoa, a pessoa tem que primeiro estar zelada pra depois zelar do santo. Então eu acho a palavra zelador mais correta do que pai. É melhor e mais correta. (..) O zelador ele vai zelar do filho, ele vai zelar do orixá, ele vai zelar de tudo. Porque tudo, de bom ou de ruim, que vai passar com o filho, passa pelo pai.

T - O zelador é quem cuida, mas não é proprietário, como num prédio...

U - ...cuida até melhor às vezes do quem mora lá...

T - O senhor acha que essa imagem se aplica ao candomblé?

U - Sim, eu acho, e muito. Não só no prédio. (...) Olhe bem o nome: “pai de santo”. Pai do santo é Oxalá, o zelador na terra somos nós.

Pensar-se como *zelador(a)* traz implicações nada desprezíveis: aquilo pelo que se zela (terreiros, assentamentos, santos ou pessoas) não pertence ao(à) zelador(a), nem dele(a) se originou. Como o próprio axé, que tudo conecta, ou a linhagem que segue adiante, as coisas passam pelo(a) zelador(a) mas seguirão seu caminho. Mametu Luijidi recebeu o mesmo ensinamento de um de seus guias, Seu Zé Pilintra:

Seu Zé passou algo assim para mim: “Você tem uma terra, mas essa terra nunca vai ser sua, porque quando você morrer, quando você for embora, essas terras não vão junto, ela vai ficar pro teu filho, e o teu filho vai morrer e não vai levar essa terra, e essa terra vai ficar, sempre vai ficar”. Então nada é nosso de verdade a não ser o nosso saber e nosso conhecimento, tudo o que você aprender fica impregnado em você, mas tudo o que você comprar não lhe pertence. Tudo o que você adquire em vida não lhe pertence, nunca será seu.

Na figura do(a) *zelador(a)*, aquele(a) que zela com afincio mesmo pelo que não é seu, o candomblé condensa toda um modo da despossessão. O que se adquire nunca nos pertence de fato, nunca será nosso, não o poderemos reter. Mas aquilo (em) que (nos) *impregnamos*, aquilo sobre o que imprimimos nossa marca, será um pouco uma parte

nossa, carregará um pouco da nossa “herança”. Herdar é ser parte de. Isso se estende tanto à terra – que passará aos cuidados da próxima liderança religiosa apontada pelo orixá, após o falecimento da atual – quanto às divindades, das quais o pai ou a mãe-de-santo também se ocupa, mas que tampouco estão sob seu pleno comando.

Há sim, entre zelador(a), seus(uas) filhos(as) e os santos feitos por ele(a) uma relação que poderia ser traduzida como “deferência”⁹², mas, sobretudo, uma relação de participação. Se “tudo de bom ou de ruim que vai passar com o filho, passa pelo pai” é porque a conexão que se estabelece entre sacerdote(isa) e iniciado(a) é como um cordão ou uma “corrente espiritual”, retomando uma expressão da *santería* cubana (Beliso De-Jesús, 2015). O mesmo ocorre entre a mãe(pai)-de-santo, os demais membros da casa, seus orixás, seus assentamentos, seus irmãos de “barco” etc. A intensidade da refração é o que confere a cada ação supostamente “individual” ares bem mais emaranhados.

Como salientei no capítulo anterior, o *nomos* oceânico é um mundo de fluxos e passagens. Gosto de imaginar sua tessitura como uma teia de aranha onde cada fio é ao mesmo tempo parte do próprio corpo da aranha – sua projeção no mundo – e um caminho seu. Os nós dessa trama, penso neles como os enredos entre os caminhos dos vários entes que se movem, que passam por ali. Essas passagens, porém, pressupõem um modo de existência no qual os entes participam ou podem participar uns nos outros, nos quais os próprios entes são um pouco a soma desses nós e cada ato seu reata uns aos outros.

Agir/atuar e atar não soam parecido por casualidade: amarrações são *scripts*. Se, na maior parte do tempo, Pai Ubaldino não está *virado* em Xangô, e Mãe Baiana não está *virada* em Oyá, isso não quer dizer que esses orixás não tenham parte em todas as suas ações. Como investigações anteriores demonstram, não é tarefa fácil delimitar os territórios existenciais da pessoa e do orixá. Trata-se de uma ontologia na qual “o indivíduo, no sentido moderno, não existe como marco de cidadania plena”, e onde agência está também fora do humano e não em sua interioridade (Segato, 1995, p. 95).

⁹² O conjunto de “deveres” ou “obrigações” dos(as) iniciados(as) para com os deuses e para com seu(ua) pai-de-santo ou mãe-de-santo e seus(uas) irmãos(ãs) mais velhos(as) variam segundo a tradição religiosa, a nação e mesmo de casa em casa, segundo modelos de organização dos terreiros e estilos pessoais de sacerdócio. Uma parte da literatura antropológica prece representar essas relações como sistemas duros. Sem embargo, a realidade em meu trabalho de campo é mais imprecisa, mais fluida, mais próxima das percepções de Anjos, segundo o qual “os termos de deveres entre pais e filhos-de-santo também não estão muito explicitados” (2006, p. 94).

Num café da tarde, em meados de 2019, que inusitadamente, e para minha alegria, terminou em entrevista, Amanda de Nanã (Egbomi⁹³ Tunji Yabá) brindou-me com essa distinção fundamental entre os conteúdos convencionais de “religião” e a vida no axé:

Religião é *religare*, do latim, mas a partir do momento que você se inicia você nunca mais precisa religar, você já está ligado, você só precisa ter a humildade de entender, e de sentir. Porque eu acho que o candomblé é todo sentido, não tem uma cartilha. Você tem que ir e sentir.

Egbomi Amanda situa o candomblé num espectro mais amplo que o de uma religião (que reconecta universos, por princípio, cindidos): o situa como um modo de co-habitar um mundo em comum. Depois da iniciação – que “desperta” um orixá que já está presente, desde sempre, no âmago da pessoa – não há nada mais a religar porque o santo se faz morador agora ostensivo da cabeça (*orí*): “orí é a cabeça, mas não apenas a cabeça concreta (*orí òde*), que está acima de nossos pescoços, mas a cabeça espiritual (*orí inú*), a cabeça que de algum modo representa o eu mais profundo.” (Nascimento, 2007, p. 139).

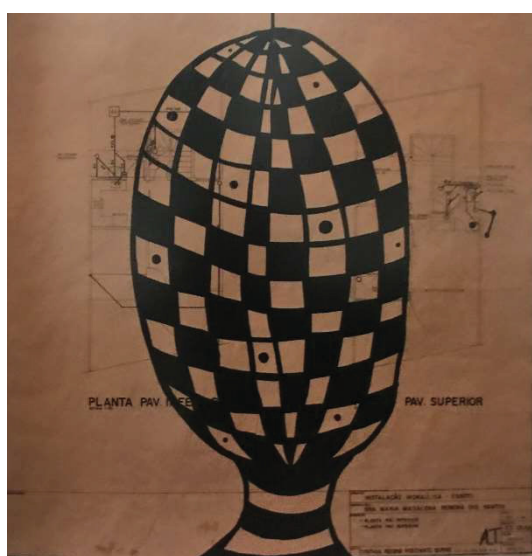


Fig. 1 – Cabeça (2007), nanquim e acrílica sobre “Cabeças de pessoas que se iniciam” papel vegetal de planta arquitetônica. Obra de Adriana Tabalipa. Fonte: Tabalipa, 2012.



Fig. 2 – Iaôs. Nanquim e aquarela sobre papel. (Carybé, s/d)

No candomblé, a cabeça é território compartilhado. Quando não se está “virado” no santo, é só porque o santo não está “desperto”. Assim, a experiência de *virar* é descrita como um tipo de adormecimento e o término do transe como o instante em que se

⁹³ *Egbomi* vem da conjunção, no iorubá, de *egon* + *emi*, isto é, meu(minha) mais velho, literalmente. É uma posição ou posto iniciático ao qual se acende após no mínimo sete anos de feitura e depois *pagar*, *dar ou arriar* sua “obrigação de sete anos” (ela é assim chamada mesmo quando passado mais tempo).

“acorda”. Essa alternância de estados ou intensidades se deixa também apreender em termos de devir, pois o(a) filho(a) *devém* o orixá, confunde-se com ele. Defendo, na mesma chave de Rabelo, que não estamos exatamente lidando com um desaparecimento da consciência, mas com um “intervalo de suspensão da agência” (2014, p. 168).

Ao circunscrever não apenas dois campos semânticos, mas duas linguagens ou dois estilos expressivos – o dos “sentidos” lexicais e o dos “sentidos” sensoriais – Tunji Yabá nos leva a considerar a relação corpo/mente desde outro ângulo. Que, na fala da egbomi, o candomblé se apresente “todo sentido” parece insinuar que suas práticas objetivam “religar” esses dois estilos expressivos, rearticulando de maneira particular “corpo” e “cabeça” ou afecção e intelectção. Assim, o corpo sem mediações, aquele se abre à experiência da possessão, não é um corpo esvaziado de sentido, mas ao contrário, o corpo no qual *o sentido* está disperso por sua totalidade. Muitos(as) de nós também estamos habituados a traduzir a ausência de consciência, não só no transe, mas num desmaio por exemplo, como uma perda de “sentido”. Diferente de uma síncope⁹⁴, porém, a possessão não retira o *sentido*, antes o redistribui pela corporalidade inteira, privada dele na modelagem racionalista do sujeito moderno, que o concentrou na “cabeça”.

O sucesso dessa rearticulação, contudo, depende, segundo a sacerdotisa, da “humildade” das duas partes, a da mente (“de entender”) e a dos sentidos (“de sentir”). Se as operações iniciáticas – como o *bori* (“dar comida ao *ori*”) – se processam sobre a cabeça, elas por um lado a reforçam como centro de *sentido* (sentido como *orientação* nos caminhos da vida), mas por outro a tornam mais “humilde”, mais “modesta”.

É o que Mametu Luijidi referendou como *despretensão*: “Nós somos instrumento. Não é porque você quer ser de Lembá, você tem uma ancestralidade que não foi você quem escolheu, porque as coisas não são como a gente quer, elas são como têm que ser”. No candomblé, ela arremata, “quem tem humildade, despretensão, cresce”. Quem se faz menor, mais cresce; o ganho real está no devor-miúdo. Na cosmpolítica afro-brasileira, menos é mais, o mais pequeno é que mais alumeia, quem menos quer (como Pai Ubaldino que nunca almejava o cargo de Tata de Inquice) mais longe chega. Trata-se de um conjunto de investimentos de *despretensão* ou de *minoração* da cabeça (vontade) que descentram a auto-reflexividade soberana. Nesses termos, a pessoa construída pelo axé contraria a versão ocidental de uma subjetividade autofundante (e, por consequente, a

⁹⁴ Noutro sentido, mas que merece destaque, Simas e Rufino (2018) descrevem as culturas afro-atlânticas justamente como “culturas da síncope”.

imaginação contratualista dela decorrente na filosofia política moderna), em que a mente-consciência prepondera sobre o “corpo” (emoção-sensações).

Minorando a consciência (ao menos como ela é usualmente compreendida), as práticas do axé procedem não pelo descarte do intelecto (menos ainda pelo Descartes do intelecto), mas por um realinhamento deste com os afectos e perceptos (sentidos, sentimentos e sensações). Se o candomblé, comparado aos pressupostos antropocêntricos ocidentais, pode ser lido como uma cosmopolítica redistributiva da agência entre não-humanos, também ele opera uma dispersão do “sentido” ou da faculdade de actante pelo corpo inteiro, que o perdera nos embates modernos sobre o fundamento da subjetividade. Essa subalternização do corpo predomina na esquemática das filosofias da razão:

Se esquematicamente pelas lentes desses dois modos diversos de proceder filosoficamente (filosofia centrada na razão e a filosofia da vontade), encontramos dois “modelos” diversos de apreensão do corpo, isso não quer dizer que essas diferentes matrizes cognitivas sejam lisas e uniformes em suas ocorrências. O que se quer pontuar é que exatamente a operação de não conceder para o corpo um lugar de visibilidade e mantê-lo à sombra da razão consiste numa operação de interpretação. O quase silêncio para com o corpo das filosofias pautadas na razão estabelecem critérios de olhar para o corpo: constituem as formas que fazem da inteligibilidade deste objeto aquilo que é relegado em segundo plano. Em outras palavras, a inferioridade do corpo não é uma condição do corpo e sim, de inferiorização estabelecida por um determinado contexto de conhecimento. (Fonseca, 2014, pp. 70-71)

A *virada* entre a cabeça e o corpo que a cosmopolítica afro-brasileira propõe é também um giro de terreno filosófico. Nesse viés, meu trabalho de campo corrobora as percepções de Segato quanto a “haver algum tipo de correlação entre a capacidade de ser possuído e a de ser profundamente abalado pela emoção” (1995, p. 104). Egbomi Amanda tangencia esse assunto com a ideia de que, no candomblé, mais vale “ir e sentir” do que seguir alguma cartilha. É por *perceptos* e não por conceitos que o santo primeiro se manifesta. O orixá não nos convence ou converte, ele nos afeta, antes de tudo, e sua apreensão passa menos pela “razão” (*cogito*) que pela corporalidade (*sensorium*). Nas palavras de Rabelo, “o orixá desperta para a rodante como pura possibilidade cinética e depois dá a conhecer sua fisionomia particular” (2014, p. 155). Eis a “humildade” da cabeça: a de dar lugar ao corpo e a seus movimentos para que façam da cinética sentido.

Não é novidade para a antropologia das religiões afro-brasileiras que a “humildade” é nelas uma atitude valorizada e especialmente requisitada dos(as) neófitos(as). Costumo receber observações resabiadas sobre a veracidade dessa “humildade” quando a riqueza estética e a fartura culinária são marcas do candomblé. O que escapa a esses questionamentos, porém, é que “humildade” aqui é uma

performatividade do corpo, um certo gestual, do qual “bater cabeça” saudando o chão ou manter a vista sempre baixa, sobretudo para os(as) iaôs, são ilustrações.

Mametu Nangetu, em sua entrevista para o IPHAN, expressava essa postura de “olhar para baixo” na presença dos(as) “mais velhos(as)” não como uma forma de subserviência, mas como uma meditação sobre o solo e os caminhos que ele oferece: “eu aprendi a olhar pra baixo (...) que a gente tá vendo o pé e tá vendo os quadrantes, que são o meu caminho”. Os pés, de certa maneira, sabem mais da “terra, que é nossa mãe”.

A cabeça tem muito que aprender com os pés se quiser servir de morada ao orixá. Rabelo (2014, p. 145) também se deu conta desse detalhe: embora se diga que a chegada do orixá é uma penetração na cabeça, a descrição da experiência do transe usualmente relata o santo se aproximando de baixo, do chão. Como assinala Augras, todos esses preceitos e perceptos dizem respeito a uma determinada “aprendizagem do outro”:

A longa aprendizagem iniciática, que não se esgota com a saída da "camarinha", por que na verdade se vai processar ao longo de toda a vida da filha-de-santo, pode ser vista como progressivo confronto com as diversas facetas da alteridade. O "assentamento" dos diversos orixás que compõem o enredo assegura que cada um dos elementos da configuração de identidade mítica recebe a atenção que merece, no lugar que lhe é devido na estrutura do conjunto. E como se fosse solidificar cada um dos aspectos da alteridade até compor uma unidade dinâmica, que em cada experiência de transe será ao mesmo tempo desafiada e recomposta. (Augras, 1986, p. 195-196)

Aprender o outro (mesmo o outro em nós mesmos/as, a diferença ou o intervalo na repetição do eu) só é possível no engajamento corpóreo de uma relação. Cada aprendizado, assim, é íntimo e distinto. Em minha trajetória pessoal no Abassá de Xangô e Caboclo e Sultão, por exemplo, não foram poucas as vezes que me vi confrontado com suspeitas sobre os livros que lia, particularmente quando tais leituras tinham por tema o próprio candomblé. Em algumas dessas oportunidades, as críticas insinuavam uma “falta de humildade” da minha parte ou, no mínimo, um excesso de credulidade em obras “cheias de marmotagem” e de “mentiras”. Ao passo que, como é sabido, pais e mães-de-santo recorrem cada vez mais à literatura antropológica em suas práticas litúrgicas (Silva, 1995, 2006; Castillo, 2010), o acesso a esse material, visto como “de fundamento”, é bastante supervisionado. Anos depois, vim a atinar que o que estava em jogo naqueles comentários era menos a qualidade da bibliografia em si e mais o tipo de participação que era de mim esperada, àquela altura, isto é, um engajamento muito mais físico, prático, corpóreo no axé. O verdadeiro problema não era ler livros sobre o assunto, era deixar de “estar presente” nas funções da casa ou na sua socialização cotidiana para preferir um modo mais “reflexivo” – e mais solipsista – de conhecimento. Como eu poderia aprender

esse outro que é o orixá se não estivesse disposto a participar, a senti-lo nas múltiplas atividades, a fazer sentido sentindo? De que forma acessaria a sabedoria do chão se olhasse mais para as páginas que para os pés? Enquanto minha filiação ao candomblé causava estranheza a meus(minhas) companheiros(as) na universidade, minha filiação acadêmica causava reservas em meus(minhas) irmãos(ãs)-de-santo no terreiro⁹⁵.

Permitam-me visualizar a atitude da “humildade” pelas lentes de outra expressão nativa, a “entrega”. As oferendas aos orixás e outras entidades, sobretudo quando depositadas fora dos terreiros, são assim chamadas: “entregas”. Mais de uma vez, adeptos(as) do candomblé advertiram-me que não deveríamos tomar as noções de “oferenda” e “sacrifício” de modo tão literal. Em sua interpretação, os orixás apreciariam tanto os “sacrifícios” (de esforços, de tempo, de recursos, de resguardos) que a pessoa faz para cultuá-los quanto os próprios itens ofertados (“comidas”, “bichos”, “presentes”, *ebós* etc.). Em alguns desses diálogos essa atitude era descrita como “fé” ou “entrega”.

A ideia de que uma oferenda é também, ou sobretudo, uma oferta (“entrega”) de si e de seu tempo pode render. Arrisco sugerir que a “humildade” ansiada nos terreiros passa por esse tipo de “entrega”, uma específica disponibilidade para deixar-se envolver com e ser manipulado(a) por humanos (a pessoa será objeto de diversas técnicas e processos, como banhos e pinturas) e não-humanos que cobram espaço no corpo, na vida e na atenção de seus(as) filhos(as). A entrega é a posição que permite “redefinir uma sensibilidade ética – para testar seus limites e abrir novas possibilidades de engajamento consigo e com outros (orixás inclusive)” (Rabelo, 2014, p. 112). Nem sempre esse baixar de guarda é tranquilo. “Certos orixás”, ressalta Augras, “são vivenciados no modo da alteridade absoluta, impõem-se à revelia da vontade dos filhos” (1986, p. 195).

Pai Ubaldino é um, dentre muitos(as) sacerdotes(isas) que contam não haver tido escolha: ainda muito novo *bolou*⁹⁶ num “toque” de candomblé. Daí em diante, mesmo no

⁹⁵ Vagner Gonçalves da Silva narra situação similar em seu trabalho de campo, embora em sentido inverso, como autor e não como leitor no terreiro: “Quando, durante o meu trabalho de campo sobre o candomblé, pegava minha caderneta de campo e escrevia apressadamente sínteses ou pistas que julgava importantes para o meu entendimento dos rituais ou festas religiosas, percebia que os meus interlocutores ficavam surpresos, principalmente quando se tratava de um público quase sem nenhuma instrução formal. Enquanto todos ali estavam de algum modo relacionados com a produção do significado num diálogo coletivo que os unia, o papel do observador que eu assumia criava em certos momentos uma distância em relação ao grupo (de fato, o meu discurso estava sendo inscrito em meio àquele torvelinho de gestos coletivos para ser refeito longe deles e em outro momento solitariamente). ‘O que eu escrevia? Para quem? Com que finalidade?’ eram algumas perguntas que alguns religiosos me faziam e para as quais eu nem sempre tinha as respostas convincentes.” (Silva, 2006, pp. 65-66)

⁹⁶ *Bolar no santo* é manifestá-lo sem que seu corpo ainda esteja preparado para isso, antes da iniciação ou da *feitura de santo*. Nesse caso, o orixá *pega* a pessoa porém a deixa em estado catatônico.

internato católico onde estudou durante parte de sua infância, o santo tornaria a “pegá-lo” repetidas vezes. O sacerdote retrata como uma certa ironia dos deuses sua preferência por manifestar-se justamente quando ele tocava a sineta para anunciar a missa. A equivocidade já espreitava aí: assim como, pelos procedimentos da Casa Branca, era possível fazer com que os orixás enxergassem as ferramentas de poda dos funcionários da prefeitura como “ferros” de santo, aquilo que, do ponto de vista dos padres, era um sino eucarístico, do ponto de vista dos santos podia bem ser um *adjarin*⁹⁷.

Esses episódios de “santo bruto” seriam apenas regulados com a feitura de Pai Ubaldino na adolescência. Mesmo assim, ele segue afirmando que, a despeito da “idade de santo” e do progressivo controle sobre o transe que com ela se adquire⁹⁸, dificilmente é possível resistir à vontade do orixá: “existem jeitos da gente pedir *malême* naquele momento e o orixá até entender, mas se for de o orixá vir naquele dia, você não tem como evitar o orixá. (...) Se for algo de importância, o orixá manifesta e não tem o que fazer”.

A experiência conhecida como *bolonan* (literalmente, em iorubá, “cair no caminho”) ou *bolar no santo* é arguida como uma das principais demonstrações de que os orixás já habitam a pessoa, isto é, de que compõem a sua “natureza”, a *constituem* mesmo antes da iniciação. Quem “bola” – geralmente durante cerimônias religiosas, mas não só – é acometido de uma espécie de catatonia ou transe extático que varia em duração. Lentamente, a pessoa recobra o “sentido”, “acorda”. Antigamente, comenta-se, havia situações em que orixá não “desvirava” até que seu(ua) filho(a) fosse “raspado(a)”.

Embora esses casos sejam hoje menos usais, bolar continua sendo um dos indicativos mais veementes de que o santo exige a feitura. Por vezes até se consegue chegar a um acordo sobre o prazo razoável para concluir o ritual, mas é consenso que postergá-lo em demasia pode gerar uma *cobrança* em nada benéfica para seus(uas) filhos(as). A ausência de conhecimento sobre o erro não isenta a pessoa, como na história

⁹⁷ Pai Ubaldino associa, hoje, o sino da missa ao *adjá*, sineta de metal utilizada no candomblé para anunciar a chegada do orixá. Como ele o interpreta hoje, mesmo sem que àquela época conhecesse os ritos afro-brasileiros, seu santo de alguma forma já “reconhecia” aquele som como um convite. Poderíamos dizer, a simetria do *sensorium* em ambos os atos – o da “igreja” e o do terreiro – agenciava a *passagem* do santo, como a simetria da jaqueira agenciava a *passagem* do direito, na Roça do Ventura.

⁹⁸ “Nesta concepção da pessoa humana e de sua construção, sustentada no candomblé, a posseção ocupa um lugar central. Conforme foi possível constatar no item precedente, a continuidade do processo de construção da pessoa, com os sucessivos “assentamentos” de seus componentes, é acompanhada por um acréscimo, “em extensão”, do transe, ou seja, adquire-se o direito (e mesmo o dever) de incorporar cada nova entidade assentada. Este acréscimo tem contudo sua contrapartida numa diminuição no ritmo e na constância do êxtase – quanto mais “velho no santo” menos um fiel deve ser possuído, até que no final do processo de construção de seu ser, com vinte e um anos de feito, o transe cesse totalmente de atingi-lo. Em outros termos, poder-se-ia talvez dizer que quanto mais “estável” o equilíbrio da pessoa – pela incorporação sucessiva de seus componentes – menos a divindade deve tomá-la.” (Goldman, 1985, p. 39)

de Amanda fica patente. Não faltam relatos sobre as duras consequências de teimar contra a “vontade” do orixá. Essa é uma espécie de mitologia “menor”, que confirma a agência do axé e suas entidades, muito apreciada no cotidiano dos terreiros.

Podemos, é verdade, relativizar se “vontade” aqui é um conceito fora do lugar. Sustento que a descrição que faz o povo de terreiro dos orixás como detentores de “vontade” não necessariamente percorre as sendas da subjetividade moderna. Os orixás certamente não são “sujeitos” com os predicados do individualismo possessivo. Suas “vontades” mais comuns os situam menos numa arena de consciência voluntariosa que num plano de necessidades básicas da vida: a de “nascer” num filho(a)-de-santo; a de “crescer” com suas obrigações; a de ser “alimentado” periodicamente; a de “ter uma casa” para habitar e para a partir dela “fazer” novos(as) filhos(as) e constituir uma “família-de-santo”; a de ser “despachado(a)” ou de permanecer, quando seu(sua) filho(a) morre.

Os orixás, assim, mesmo quando em algumas oportunidades peçam ou impeçam algo mais que isso, em linhas gerais compartilham da pulsão primordial de todos os seres: a de existir. Chamemos isso como queiramos, as demandas dos orixás não têm nada a ver com os caprichos da “autonomia da vontade”. Como *fe(i)tiches* que são (Latour, 2002), a questão é precisar o modo próprio de existência e de satisfação dessas entidades.

Haja vista que a “vontade” dos orixás é menos uma volição do que um traço de seu modo específico de satisfação ou uma afirmação de sua existência, dizer que a pessoa “pertence” ao orixá não tem uma conotação proprietária, antes significa que ela é a condição mesma da vida dos deuses. Reversamente, desde o momento em que o orixá dá sinais de seu “despertar”, a existência da pessoa também passa a depender do santo, sua vida e saúde estão ameaçadas caso o *enredo* entre os dois não se efetive a contento. É o que leva Tata Loango a pontuar que “já viu muita gente morrer por causa disso”. A morte é o índice mais cabal da (recusa da) co-constituição entre santo e pessoa. Não se trata da mera vontade das partes, mas do reconhecimento, antes de tudo, da precariedade dos corpos e, logo, da necessidade que eles têm de associar-se para poder persistir e resistir.

Na filosofia de Spinoza⁹⁹, essa vitalidade, essa força de atração ou associação é chamada *conatus*: uma determinação para a vida que acentua a congregação ou

⁹⁹ Ao promover as intervenções (ou serão inter-versões) do axé em Spizona ou deste naquele, mantenho à vista e faço minhas as reservas de Santos: “A intenção, entretanto, não é subordinar os pressupostos yorùbá do baraperspectivismo à ontologia spinozana (...) é uma característica do baraperspectivismo elaborar conceitos a partir do conflito entre os valores da tradição metafísica yorùbá e da filosofia ocidental” (Santos, 2020, p. 110) Noutras palavras, o enredo orixá-spinoza privilegia versões menores de ambos os mundos normativos que, nesses termos minoritários, podem conextar-se, fazer aliança, retroalimentar-se.

confederação dos corpos para o acréscimo de sua potência (Bennett, 2010). Não é difícil imaginar que, nas condições de extrema precariedade a que os povos da diáspora negra foram submetidos (e com que pessoas negras seguem tendo de viver), a associação entre humanos e não-humanos tenha se firmado como uma das estratégias de vitalização e sobrevivência. O axé, assim, responde à precariedade da existência por uma aliança de corpos conativos, co-habitados, entre outros dispositivos de fortalecimento¹⁰⁰. Estou convencido de que determinadas materialidades, como a jaqueira de Azonsú (ao mesmo tempo corpo do vodum e do direito), o Bará do Mercado (ao mesmo tempo assentamento|assento do orixá e do “patrimônio”) ou os facões e motosserras dos jardineiros da Casa Branca (ao mesmo tempo “ferros” de prefeituras e de santos) são também corpos co-nativos, no sentido de sua dúplici cidadania no *nomos* e no axé.



Fig. 3 – Hene, o Rei dos Adinkra

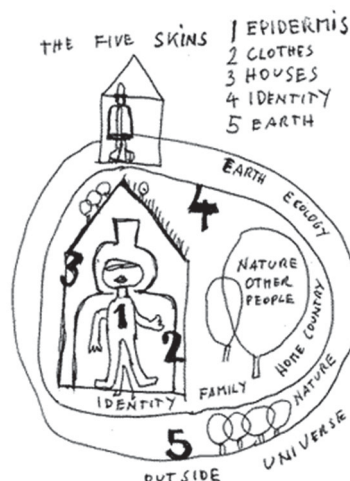


Fig. 4 – A teoria das cinco peles de Hundertwasser

“Não importa o quão pequeno é um rei, ele nunca é carregado por uma única pessoa” (*Ohene sua se den koraa a, baakofɔ nsoa no*), assevera um provérbio ashanti.

¹⁰⁰ A dimensão ontológica de *ubuntu* também é uma das vias de entrada nessa discussão: “A existência, então, quando relacionada a *ubuntu*, está sempre em um processo de desdobramento e manifestação, dinâmico e incessante, manifestação esta sempre à espreita de ser observada pelo existente concreto que expressa *ubuntu*, o coletivo da humanidade. Assim, *ubuntu* expressa-se como um processo no qual os elementos relacionados são produtos desta mesma relação e inexoravelmente dependentes dela. Poderíamos, ainda, dizer que não há elementos isolados fora das relações dinâmicas: apenas em relação é que algo existe. (...) Entretanto, o caráter de interdependência da existência, faz com que a humanidade dos humanos não se separe, não possa se separar, os outros elementos que compõem a existência dos outros existentes. E, neste cenário, o que determina o estatuto ontológico dos seres humanos é que a movimentação e a articulação dos elementos da existência diferem em modalidade de interconexão e interdependência, uma vez que todas as entidades existentes estão em constante vinculação, provocando uma percepção de existência distinta em relação aos outros existentes.” (Nascimento, 2016, pp. 236-237). Ferrara nos oferece uma leitura da construção da pessoa no tambor-de-mina pelo viés da filosofia *ubuntu* (Ferrara, 2020).

Enfrentar a precariedade da existência pela associação dos corpos é uma lição de *Ohene* ou *Hene*, apreciado como o “adinkra-rei” (Nascimento e Gá, 2009, p. 160).

Hene é também um possível índice da fractalidade do candomblé: ori (a cabeça, a pessoa), igbá (o assentamento), ilê (o terreiro, a casa), egbe (a linhagem, a família) e o ayê (o mundo) não são camadas, estão mais para vibrações ou ondulações que se refratam a partir de um pingo d’água (a semelhança com a gota que cai na água ou o raio que cai na terra se fará notar adiante), são instaciações do todo em cada parte, são alianças entre distintos corpos e suas “peles”. Essa projeção também comparece na “teoria das cinco peles” de Hundertwasser¹⁰¹ (1. Epiderme; 2. Roupas; 3. Casa; 4. Identidade; 5. Terra), que se tocam, que comutam e comunicam. Tanto *Hene* quanto Hundertwasser propulsionam as imaginações sobre o habitar e as ecologias políticas.

Na ecologia política do axé, essas “peles” se intersectam, de modo que “fechar o corpo”, é abri-lo ao que potencializa a vida, mas imunizá-lo contra o que mortifica (a letalidade da polícia, as balas perdidas na favela, a exploração do trabalho, as doenças endêmicas, os deslizamentos de terra, a fome entranhada, a ação das milícias, a seletividade dos tribunais etc.). Tomar um “ebó” ou um “banho de folha” são, por isso, procedimentos que vivificam, que aumentam o axé. Cada corpo se revigora com propriedades de outros corpos (um ebó para a fertilidade poderá empregar animais notoriamente férteis, por exemplo, contaminando a paciente das “propriedades” desejadas), cada pele é porosa às demais, que assim zelam umas das outras. Virar no santo não é diferente, é ter “alguém que quer zelar por você”, como Tata Loango estima:

U - Eu não falo que a pessoa pertence ao orixá depois da feitura. Quando você nasce, se você tem o orixá, você já nasceu com ele, você já pertence a ele. Agora aceitar ele ou não é outra história. (...) Você pertence a um orixá, você tem alguém que quer zelar por você, a gente não pega o orixá e fala “eu quero”, a gente nasce com ele. Todo mundo tem um orixá, não quer dizer que todo mundo vai virar no orixá.

T - E o que é bolar no santo?

U - É um chamado do orixá. “Você é meu filho, você tem que ser preparado dentro dos preceitos do santo, chegou a hora”.

A feitura, nessa declinação, é uma “preparação dentro dos preceitos”, no momento oportuno, uma preparação, quiçá, para o ajuste ou a acomodação de uma “pele” à outra (Beatriz Nascimento diria, para a rearticulação de eu fragmentado na diáspora). Novamente, recorro à distinção traçada por Goldman (2009) entre orixá (que ninguém

¹⁰¹ Agradeço ao amigo e colega pesquisador Leandro Gorsdorf pelo meu reencontro com Hundertwasser.

faz) e santo (que pode ser feito). Sobre esse quadro de fundo, a ideia de “aceitar o santo”¹⁰² nos dá margem a discernir entre *constituição* (a pessoa nasce sendo “do orixá”, filha desta ou daquela divindade) e *instituição* (a pessoa, em algum momento de sua vida, deverá ser “feita” ou iniciada para aquele orixá com o qual nasceu, passando a ser “do santo”). Se nascemos habitados pelo orixá, a história que temos com ele não é constituída na iniciação, mas os meios que permitirão “zelar” dessa relação, cultivá-la, precisam ser instituídos pela feitura. A feitura institui o orixá como santo e a pessoa como iaô, (muzenza, vodunsi) em instanciasções de uma *zeladoria* recíproca. O santo zela pelo(a) filho(a) e o(a) filho(a) zela do santo. A instituição pela feitura ativa esses enredos:

Ao mesmo tempo em que a instituição (diferente da constituição) é a retomada de algo que já está dado (que já existe e atua), é também o percurso ou história que faz valer o dado na retomada, e que assim fazendo, torna-se foco para uma sequência. Esta é justamente a realização da feitura: não é apenas o feito de reencontrar uma relação – trazendo à superfície algo que antes estava oculto – mas o de efetivamente tomar parte de sua história, ativá-la no presente. (Rabelo, 2014, p. 92)

Diferenciar constituição e instituição na teoria nativa do axé é fundamental para capturar o sentido das palavras de Pai Ubaldino. Segundo ele, ao mesmo tempo que “já se nasce com o orixá”, chegará o dia em que ele dirá “é hoje, não tem jeito”, demandando a confirmação e o desenlace desse enredo. *Bolar* é uma maneira de dizer “é hoje”.

É sugestivo que *ogãs* e *ekedys*, homens e mulheres, respectivamente, que não “viram” no santo, sejam indicados(as) pelos orixás para esses cargos – em termos nativos, que sejam “suspensos(as)” para esses cargos – mas que sua iniciação posteriormente seja chamada de “confirmação”. A iniciação, em todas essas trajetórias (de iaôs, ogãs ou ekedys) é a confirmação de um enredo pré-existente. Rabelo disserta que “o enredo não é uma história exclusiva dos deuses (...) Orixás e humanos (e muitas outras entidades) participam juntos de uma história que se tece no dia a dia de cada casa de candomblé (mas que não começa e nem se encerra nos limites do terreiro)” (Rabelo, 2014 p. 94).

Embora seja inconteste a preeminência do orixá nos enredos dos(as) filhos(as), enredos não são vividos como um destino determinista. A descoberta de um enredo, sempre fruto de um acontecimento (uma viragem, um sonho, um infortúnio, um auxílio inesperado, uma revelação, um encontro), convida à participação, à relação, à afecção

¹⁰² Ela também aparece na etnografia de Rabelo como uma “demanda moral”: “é preciso primeiro aceitar estar nas mãos de outros para colher os frutos desta experiência. ‘É boa a seita para quem aceita’ – resume Joana” (Rabelo, 2014, p. 169). Ao parecer, a “aceitação”, ao fim e ao cabo, é menos do orixá em si do que da própria precariedade da existência que exige, portanto, a associação dos corpos.

mútua, a uma existência co-nativa, a uma co-nação. Sempre se podem ignorar os enredos, apesar dos riscos da decisão. A pessoa não se submete a um enredo, ela se engaja.

Outra, porém, é a experiência da possessão, na qual o povo de santo tende a enfatizar a passividade ou o “desagenciamento” da pessoa. “Virar” no orixá ou “dar santo” é não estar no controle do corpo e dos atos que ele pratica, nem mesmo reter a memória do que ocorreu nesse período. Quem vira no santo de nada se lembra quando acorda e muito raramente exerce algum domínio sobre o momento em que o orixá manifesta. Talvez por isso seja comum afirmar que o santo “pega” ou “derruba” a pessoa.

Contudo, mesmo que em cada *viragem* o(a) adepto(a) experimente uma “suspensão da agência”, não se pode desprezar o agenciamento, o ganho de agência que o santo aporta, a longo prazo, às suas trajetórias:

Aqui já cabe a questão: em que medida a possessão por entidades sagradas permite a formação de agentes? Boa parte dos estudos tende a concluir que, ao abrir um espaço de experimentação e distância em relação à ordem social e cultural dominante, a possessão é um meio eficaz para a construção da agência, particularmente entre grupos subalternos. O problema com este tipo de análise é que identifica agência no quadro de uma experiência que enfatiza justamente seu oposto. No candomblé, como em muitas outras religiões que cultivam a incorporação por deuses e espíritos, a pessoa não é tida como responsável por sua ação durante a possessão. Bem ao contrário, tanto no discurso prescritivo geral quanto nas descrições dos membros, é a divindade ou o espírito que detém o controle sobre o corpo da médium. Assim, se concluirmos que a possessão dá força e forma agentes, teremos de reconhecer que para aqueles que são possuídos esta é também uma experiência de sujeição aos ditames de um outro (a entidade), o que nos força a repensar, ou ao menos a abordar com cautela, modelos dominantes de agência e poder. (Rabelo, 2008, pp. 95-96)

Na *viragem*, no ato de virar no santo, confluem agenciamento e desagenciamento. A inevitabilidade da possessão, por exemplo, é reiterada nos poucos relatos que iniciados(as) estão propensos(as) a partilhar: “as pessoas repetidamente declaram que a possessão origina-se na vontade de descer do santo, e não no desejo da pessoa” (Segato, 1995, p. 100). Talvez pela intimidade da experiência, o tema não é dos preferidos. Fato é que a percepção generalizada do povo de terreiro colide com a do sujeito soberano, “dono e senhor de si”, relevando uma dependência com o orixá, “dono da cabeça”. Quando a “vontade” deste último diverge da de seus(uas) filhos(as), é ela que prepondera. Embora não falte quem descreva essa relação com os orixás como uma *submissão* ou *servidão*, trata-se mais bem de uma convivência, uma negociação constante que vale para uma série de decisões na vida de seus(uas) filhos(as), da própria iniciação e as “obrigações-de-santo” que a sucedem, até questões mundanas como casar-se ou se mudar de cidade.

Tundi Yabá descreveu como foi acometida por erisipela, aos quinze anos de idade, algum tempo depois de sua feitura. “Eu não tinha noção do porque estava acontecendo

aquilo”, contou-me. Hoje interpreta que a enfermidade era a maneira de sua santa lhe mostrar que estava “em dívida” com ela, que devia “pagar” sua obrigação de três anos: “Sou uma mulher de Nanã, da família de Kerejebi, pra me pegar é só por aí né (...) dois meses depois eu estava recolhida. Eu precisava dar meus três anos, era isso”! Egbomi Amanda, uma “rodante”, uma pessoa que “vira” no santo, compreende que o adoecimento foi uma forma de comunicação de seus orixás com ela, uma vez que a distribuição e o combate de enfermidades integra os domínios de Nanã e seu filho Obaluayê.

Esses episódios, carregados de grande dramaticidade para os(as) adeptos(as) do candomblé, reforçam a certeza na força e na existência dos orixás. Se são momentos do próprio “aprendizado do outro” e das formas como essa alteridade¹⁰³ se apresenta, também dão sentido às histórias de vida e aos enredos pessoais: “Você tem que assimilar isso na sua própria trajetória (...) Se você levar pra esse mundo padrão, católico, europeu, você não consegue achar sentido na sua vida (...) Enquanto isso, na cultura iorubá, o que eu entendo é que é uma questão de odu, de santo mesmo, de ancestralidade que você carrega”. As palavras de Egbomi Amanda veiculam a percepção de que a “ancestralidade” não é sinônimo de antepassados ou de ascendência, embora também envolva isso, mas é uma presença (in)corporada¹⁰⁴, que se “carrega” no próprio corpo. *Carrego*, aliás, é um termo menos comum, mas também utilizado no lugar de *enredo de santo*, além de remeter às sobras de alguns rituais que precisam ser “despachadas” para não atrair mazelas.

O termo *carrego* pode dar uma impressão equivocada de que essa ancestralidade aporta apenas demandas e obrigações, como um fardo. Prefiro salientar o aspecto da portabilidade no “carrego”. Sendo uma inscrição corporal, não há como fugir dele nem como perdê-lo, ele nos habita. Igualmente, os santos, territorializados na cabeça, são carregados consigo para qualquer parte, mesmo quando se é sequestrado da terra natal, despejado(a) ou forçado a fugir, muitas das adversidades da vida na precariedade.

Enredo (associado à ancestralidade), nessa lógica, não equivale a “destino”, porque não está fora da pessoa (“fatídico” é uma palavra que articula o destino – *fatum* –

¹⁰³ Compartilho das reservas apresentadas pelo professor Wanderson Flor do Nascimento em suas argutas contribuições ao trabalho, no que tocante à noção de “alteridade”, sobretudo num ambiente de agenciamentos como o do candomblé. Se serve de ponderação, mantenho o termo mais como uma representação da experiência de auto-estranhamento descrita por “rodantes” do que como uma tentativa de “ontologização” dos orixás e entidades em alguma exterioridade antropomórfica.

¹⁰⁴ “Romper com essa abordagem requer substituir a noção linear de tempo enquanto mera sucessão por outra que enfatiza as relações de implicação ou elaboração recíproca entre passado e futuro na dinâmica da experiência. Neste modelo, se o passado prefigura ou motiva a eclosão do futuro, cabe ao futuro confirmar e fazer valer o passado em sua retomada.” (Rabelo, 2008, p. 94)

como um peso). Porém os enredos não deixam de ser cruzamentos de caminhos que, se bem administrados, trazem benefícios e mesmo socorro para a vida dos(as) iniciados(as):

Acho que está ligado ao nosso espírito e aos odus¹⁰⁵ que a gente carrega ... eu tenho vários enredos com várias pessoas que antes eu tentava entender. Hoje já consigo enxergar como uma forma de o orixá mesmo estar vivo na tua viva (...) porque hoje eu tenho contato com algumas pessoas que aparecem na minha vida em momentos cruciais e que depois eu vou saber que são de tal santo. Você já faz uma analogia com o momento que está enfrentando e com o que esse santo representa (...) porque é a forma daquele orixá te ajudar, é onde ele consegue agir melhor. (Egbomi Amanda de Nanã)

Conviver com os orixás é zelar e ser zelado por eles. O “zelo” configura uma relação, um tipo peculiar de reciprocidade que está longe da equiparação com os contratos. Ninguém faz “pactos” com os orixás. A analogia comercial é descabida tanto porque inexistente transação – e sim, afecção – quanto porque tais pactos jurídicos pressuporiam uma horizontalidade entre partes que não vem ao caso no candomblé. As trocas com os ancestrais, os deuses e os espíritos (trocas assimétricas, sempre) não são mensuradas em termos de equivalência, mas de deferência e “respeito”. Negocia-se, entre outras coisas, o *tempo* com os orixás (a hora mais apropriada para “raspar”, o adiamento provisório de uma “obrigação”) mas não se pode barganhar com eles.

Ouvi histórias mesmo de santos bastante resistentes a tatuagens e outras intervenções corporais almejadas por seus(uas) filhos(as). Ouvi, igualmente, as queixas de parte desses(as) iniciados(as) sobre as prescrições que receberam ou seus lamentos após as represálias que sofreram por não atenderem à demanda dos orixás. Diferentemente dos contratos, o orixá não “cobra” primeiro para sancionar depois. Em geral, quando um(a) adepto(a) descobre que pesa sobre si uma “cobrança de santo” é porque a dívida já está sendo executada e, retrospectivamente, o jogo de búzios, uma entidade ou os(as) mais velhos(as) do terreiro ajudarão a interpretá-la como tal.

Da perspectiva de quem é “cobrado(a)”, a cobrança pode ser lida como uma redução de sua autonomia. Da perspectiva de seus santos, as decisões ou comportamentos dos(as) filhos(as) que ensejam “cobrança” são atos que interferem indevidamente nas prerrogativas divinas: a mudança para outro país atrapalharia as obrigações que esperavam ver cumpridas; as marcas no corpo que não sejam as da tradição turbariam

¹⁰⁵ Os odus são essas “marcas” ou “caminhos” que a pessoa “carrega”. Ao mesmo tempo signos e entidades, os oráculos (como o jogo de dezesseis búzios, erindinlogun) podem ajudar a identificar os odus da pessoa e também os momentos presentes de sua vida, para melhor gerenciá-los. Cada odu repete um conjunto de histórias (itan) vivenciadas pelos ancestrais que associam passado e presente e permitem resolver problemas atuais com respostas (em geral, ebós) que se provaram exitosos naqueles tempos.

uma morada que os santos dividem com as pessoas. Num vocabulário perspectivista, o orixá não deixa de ser um “ponto de vista” que habita o corpo (Anjos, 2006).

De novo, nenhum desses conflitos segue um modelo geral: o orixá de uma pessoa pode se aborrecer com uma tatuagem, o que não incomodará a muitos outros. Cada relação se estabelece como tal na particularidade de um aprendizado recíproco da alteridade. Santo e pessoa se fazem nessa relação. Co-habitar com os orixás um corpo (e logo uma casa, um mundo) tem consequências bem práticas na vida do seu povo.

Por sua exemplaridade, transcrevo de Rabelo a narrativa de Mãe Jandira de Longunedé e os efeitos desastrosos de sua resistência a aceitar a função de mão-de-santo:

[Jandira] estava já satisfeita na posição de filha-de-santo dedicada, quando chegou o momento de receber o decá, rito de confirmação de sua futura posição de sacerdotisa. Embora este destino tivesse sido proclamado há bastante tempo pelo seu pai-de-santo, ela recusava-se a aceitar o cargo. Novamente sobreveio-lhe a doença: desta feita uma experiência que descreve como enlouquecimento. Em uma consulta aos búzios, Logunedé respondeu e prometeu que ela recuperaria a saúde se assumisse a obrigação que vinha evitando a todo custo. Jandira seguiu as prescrições do orixá, recuperou-se, mas seguiu impedida de levar adiante a promessa de se estabelecer como mãe-de-santo, desta vez em virtude de limitações financeiras para abrir um terreiro. A solução veio afinal através do seu caboclo, Pai Caitumba, que aconselhou seu marido a requerer aposentadoria por invalidez. Com o dinheiro da aposentadoria, compraram o terreno onde hoje está o terreiro. Lá estão assentados não só seus orixás pessoais (e os de seus filhos-de-santo), como também o orixá de seu pai, de quem lhe coube cuidar. (Rabelo, 2008, pp. 108-109)

Assim como nas histórias de Pai Ubaldino e de Mãe Jandira, parece haver pouca margem para se opor à “vontade” do orixá quando ele “quer uma cabeça” ou uma casa.

Chamo atenção para a tônica de enunciação desses enredos (porque “ter casa aberta” ou “ser do santo” são coisas que a pessoa traz em seu enredo, que são “do seu enredo”). No candomblé, fala-se deles destacadamente no modo *possessivo*, a casa e a pessoa são “do santo”. Mas o que significa “falar no possessivo” num mundo onde o “individualismo possessivo” não é a regra? Interrogar a “pertença” no *nomos* afro-atlântico e como ela se refrata nos direitos de propriedade operados pelas instituições é um empreendimento que passa pela descrição densa das relações entre pessoas e orixás.

Talvez não fosse rigorosamente necessário, para tanto, situar a “pessoa” no universo do candomblé. Desde o trabalho prolífico e atual de Bastide, o tema está colocado. Seria possível, *grosso modo*, descrever a pessoa construída no axé como fractal¹⁰⁶ ou mesmo como pessoa dividida (Strathern, 1988) ou distribuída (Gell, 2016).

¹⁰⁶ “Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas. Talvez a ilustração mais concreta da relação integral venha da noção generalizada de reprodução e genealogia. As pessoas existem do ponto de vista reprodutivo ao serem “gestadas” como parte de outra pessoa, e “gestam” ou engendram

A linguagem da “genealogia” no candomblé também distribui a pessoa por “filiações”: a uma linhagem de axé, a uma mãe/pai-de-santo, a um ou mais orixás, a uma nação. Longe de serem univocidades de descendência, como veremos no capítulo 3, a família-de-santo, a nação de candomblé e as identificações espirituais servem como multiplicadores de identidade e como proliferadores de perspectivas. Assim, situar-se numa “nação” é sempre um exercício de contraste e deslocamento; narrar sua linhagem de axé é sempre anunciar os encadeamentos entre casas e heranças; descrever ou viver os enredos é sempre acionar um manancial transbordante de conexões¹⁰⁷. A família-de-santo é sempre, ao menos potencialmente, rizomática: um fluxo combinatório. Igualmente, “a possessão funciona como um multiplicador de identidade e não como um despojamento da identidade em favor de um possuidor externo” (Capone, 2004, p. 36).

A pessoa assim distribuída é uma composição dessas relações coetâneas e sua fractalidade significa uma inscrição hologramática em cada uma dessas segmentariedades: a pessoa, o santo, a família de santo ou a nação de candomblé estão todos presentes no corpo do(a) filho(a). Por isso, não há origem ou, ao menos, não há origem única e autêntica. As nações, como busquei discutir no capítulo anterior, são sempre co-nativas, co-nações: não têm “raízes” ou “sementes” únicas. Engendram continuamente umas às outras, como as famílias-de-santo, numa grande milonga. Transversalmente às filiações genealógicas estão dispostos os modos da aliança: os caboclos e outras “entidades” são dons e não dados, podem aparecer em sonhos, “heranças” ou experiências liminares, povoando um registro mais “xamânico” do candomblé¹⁰⁸. Essas marcas participam do *enredo* da pessoa: seu repertório de relações.

outras ao se tornarem “fatores” genealógicos ou reprodutivos dessas outras. Uma genealogia é, pois, um encadeamento de pessoas, como, de fato, as pessoas seriam vistas “brotando” umas das outras em uma representação cinemática acelerada da vida humana. A pessoa como ser humano e a pessoa como linhagem ou clã são igualmente seccionamentos ou identificações arbitrárias desse encadeamento, diferentes projeções de sua fractalidade.” (Wagner, 2011, p. 4)

¹⁰⁷ Numa resposta a Van De Port, Serra ressaltava essa segmentariedade: “Na verdade, nem mesmo o grupo de culto de um terreiro pode ser descrito tomando como referência única o templo onde tem sede. Não há muito que Oliveira (2005), ocupando-se de uma comunidade de candomblé hoje em dia relativamente pequena (com um número reduzido de membros “da Casa”) defrontou-se com uma rede cujas malhas se estendiam por toda a Bahia e por diversas regiões do Brasil. Antes dele, outros etnógrafos já haviam mostrado, na prática, que para situar um ebé, ou abacá, quase sempre se torna necessário fazer referência a muitos outros, levá-los em conta, considerá-los – e que isso não basta. Impõe-se relacioná-los com outros espaços e domínios, no campo religioso e mais além. Diferentes estudos têm contemplado a relação íntima de terreiros com irmandades católicas, movimentos políticos, comércio de rua, mercados populares, blocos de carnaval etc.” (Serra, 2012, p. 228)

¹⁰⁸ Como qualquer outra, a relação com os “catiços” precisa ser cultuada, mas esse cultivo é muito mais individual, menos mediado pelos(as) sacerdotes(isas), embora algumas casas mantenham práticas de “desenvolvimento” específicas para isso. Essas são “linhas cruzadas” de culto aos orixás e a outros existentes, como caboclos e exus (Anjos, 2006, p. 93),

“Virar” no santo – termo oriundo da própria equivocidade das traduções afro-indígenas (para muitos povos ameríndios, “virar” é verbo de metamorfose) – não é o mesmo que ser “possuído” pelo orixá. Tanto assim que outra expressão para *viragem* é “dar santo”: “Elisângela deu santo na festa de Oxóssi”; “Hoje Detinha vai dar santo”. O orixá não é um *dom* da pessoa, mas uma *dádiva* que ela passa adiante, a que ela dá vazão, ofertando seu corpo à vista coletiva, como no *darshan* hindu de que Gell dá notícia:

Adorar una imagen resulta en recibir el darshan del dios, un tipo de bendición que se trasmite por la mirada. Se trata de algo que la deidad da, una vía por la que se manifiesta en el mundo su agencia, cuyo paciente es el adorador – destinatário P, según nuestros términos–. También los seres humanos pueden brindarlo: un gurú da el darshan cuando aparece ante sus discípulos (Babb 1987). Lo mismo ocurre cuando un político famoso se muestra ante sus seguidores, que han venido tanto a ver como a escuchar a su líder. El *darshan* es un don o una ofrenda que un ser superior le brinda a uno inferior y que consiste en el «don del aparecer» concebido como transferencia material de cierta bendición. (Gell, 2016, pp. 159-160)

Entre hindus e candomblecistas, “dar santo”, faz mais sentido do que “receber”. Na associação de corpos, aquilo parece vulnerabilizá-los – sua exposição pública – é o que os fortalece. Viragem, portanto, e não possessão. A inversão dos sinais é nítida.

Pai Ubaldino é criterioso ao diferenciar essas experiências. Primeiramente, lembra que possessão “é um nome ‘pesado’ que a igreja usa quando alguém está possuído pelo demônio”. Ainda, pontua que “a possessão da igreja toma o corpo, pra mim o orixá toma a mente, o orí”. Ora, o que parece estar em jogo nesse contraste entre “virar” e “ser possuído” são os pressupostos ontológicos não-convergentes de duas realidades alternativas. A “igreja” (metonímia do ocidente) supõe um sujeito como unidade e uma força externa que testa sua vontade (“demônio”¹⁰⁹). Sucumbir é sair do controle, é se render à multiplicidade (o diabo sempre é tido como uma “legião”), e por isso não há qualquer possível dimensão ativa ou participativa no “ser possuído”, a não ser resistir.

Ademais, enquanto, “na igreja” a origem das tentações e pecados é o corpo, que a mente deve controlar e subjugar, no candomblé o corpo e as sensações não são um problema ou uma ameaça. Para o orixá, o maior desafio não vem do perigo do corpo, mas da “consciência” demasiado presente, que é preciso adormecer, tomando “a cabeça” de seus(as) filhos(as). O *modus* da viragem, assim, parece assumir o devir como virtude (ou mesmo como dever, como “obrigação-de-santo”) e não como desvirtuamento, e estimula

¹⁰⁹ “Una historia del diablo”, divaga Muchembled, “no sería completa sin un estudio del cuerpo y de sus representaciones” (2002, p. 86). O autor investiga, por exemplo, “o caráter demoníaco” de sentidos como o olfato, no *sentido* inverso da descrição de Tunji Yabá sobre as divindades *sentidas* do candomblé.

conexões com as alteridades (algumas das quais *alteridades interiores*, já participantes da própria pessoa), incentivando a acessá-las não mentalmente, mas corporalmente.

O gesto de flexionar no modo possessivo (a pessoa “pertence” ao orixá, seu duplo) aquilo a que, todavia, se nega o caráter de possessão, sinaliza para um outro tipo da possessão, um esquema possessório distinto. A possessão unilateral – aquela do senhor sobre o(a) escravizado(a), por exemplo – encontra seu outro na “possessão recíproca de todos por cada um”, famosa fórmula de Gabriel de Tarde (2007, p. 112) para descrever a “sociedade”. Ela tem a vantagem de nos afastar tanto das armadilhas ontológicas do “Ser” numa certa filosofia, quanto do vocabulário “proprietário” de uma certa ciência, ambas limitadoras dos modos de descrição do mundo e dos entes:

A divergência profunda, que se acentua a cada dia, entre a corrente da ciência propriamente dita e a da filosofia provem de que a primeira, afortunadamente para ela, tomou por guia o verbo Haver. Tudo se explica, a seu ver, por *propriedades*, não por entidades. Ela desdenhou a relação enganadora da substância ao fenômeno, dois termos vazios nos quais o Ser se desdobrou; ela fez um uso moderado da relação de causa a efeito, em que a possessão se apresenta apenas sob uma de suas duas formas, e a menos importante, a possessão pelo desejo. Mas usou amplamente, e infelizmente abusou, da relação de *proprietário* a *propriedade*. O abuso consistiu, sobretudo, em ter compreendido mal essa relação, não vendo que a verdadeira propriedade de um proprietário qualquer é um conjunto de outros proprietários; que cada massa, cada molécula do sistema solar, por exemplo, tem como propriedade física e mecânica não palavras tais como a extensão, a motilidade etc., mas todas as outras massas, todas as outras moléculas; que cada átomo de uma molécula tem como propriedade química, não atomicidades ou afinidades, mas todos os outros átomos da mesma molécula; que cada célula de um organismo tem como propriedade biológica, não a irritabilidade, a contratilidade, a inervação etc., mas todas as outras células do mesmo organismo e especialmente do mesmo órgão. Aqui a possessão é recíproca como em toda relação intra-social (Tarde, 2007, p. 115)

Muito embora as categorias de Tarde (“sociedade”, “liame social”, “relação intra-social”) sejam tributárias de seu próprio contexto intelectual, suas intuições vêm sendo resgatadas por vertentes antropológicas que se ocupam de ontologias sociais ou locais. A relação, então, entre pessoa e orixá poderia ser tardianamente conformada como uma “possessão recíproca” (a pessoa pertence ao orixá tanto quanto o orixá à pessoa).

Debatendo com Pai Ubaldino as reclamações – inclusive de alguns(mas) de meus(minhas) irmãos(ãs)-de-santo – sobre os atritos entre a vontade da pessoa e as requisições do santo, introduzi em uma de nossas conversas duas personagens conceituais – a força e a violência – frequentemente oportas à autonomia e à liberdade:

U – Não entre [no candomblé], até o dia que o orixá mesmo disser “é hoje, não tem jeito” (...) porque eu nunca vi dizer que quem é do santo mesmo vira pra outra religião, não existe isso, eu já vi gente morrer por causa disso.

T - Então o orixá toma o que é dele mesmo com violência?

U - O orixá não toma com violência, mas tudo aquilo que é dele ele toma. Se você tivesse aceitado, aquilo não aconteceria.

T - Mas às vezes o orixá pega à força, não?

U - Porque seria à força se a pessoa é do santo?

T - Digo “à força” por que é contra a vontade da pessoa.

U - Ah sim, por isso eu falei, não entre a não ser que o orixá pegue a pessoa e fale “é isso e isso, não tem jeito”. Não entre por luxo, mas se for do orixá com certeza mais cedo ou mais tarde vai ser do orixá. E outra: é o orixá que escolhe a casa onde ele vai ser feito, onde vai ter obrigação.

Considero esse um dos trechos mais eloquentes e, ao mesmo tempo, mais elusivos de nossos diálogos. Unindo-se a um coro de críticas que denuncia, em tom mais ou menos nostálgico, a prevalência do “luxo” sobre o “santo” nos candomblés de hoje, Tata Loango reafirmava sua posição junto a uma velha-guarda da religião que apenas “raspava” seus(uas) filhos(as) depois que o orixá – especialmente “pegando” a pessoa ao bolar – manifestava seu desejo a respeito. Ninguém deveria fazer santo por “luxo”, isto é, colocando sua vontade e sua temporalidade acima do interesse dos deuses, assim como ninguém que seja “do santo” deveria “virar” para outra tradição, sob pena de terríveis consequências, como a própria morte. A morte é menos uma sanção pela violação de um comando hierárquico do que o índice da despersonalização ou da desumanização de quem deixa de agir tendo o santo em mente e passa a um modo auto-interessado de ação.

No mesmo movimento, todavia, o sacerdote sublinhava a imanência do orixá na pessoa, que antecede à feitura de ambos. Quem “é *do* santo”, quem traz um enredo com ele, já nasce (fisicamente) assim, mesmo antes de se tornar uma pessoa “*de* santo”, ou seja, institucionalmente filiada a um terreiro. Noutras palavras, aqueles(as) que “têm santo”, isto é, que o carregam em sua ancestralidade ou que têm *caminho* no candomblé, certamente deverão “fazer santo” algum dia. Muita coisa separa “ter santo” de “ter santo feito”, embora o primeiro seja pressuposto para o segundo. Só faz santo quem o tem.

Esse ângulo permite superar a aparente tautologia da declaração “se for do orixá com certeza, mais cedo ou mais tarde, vai ser do orixá”. É que a pessoa passa por modos distintos de “ser do santo”, distintas instanciações de si, assim como o próprio orixá se apresenta múltiplo. Aproveitando a versão de Anjos, que particularmente aprecio, diria que “no caso da cosmologia afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades na qual o acutá [a pedra de seu assentamento] é um momento” (2006, p. 79). Nessa mesma linha, o(a) filho(a)-de-santo é outro momento.

A variação, penso com Bastide (1961), gira em torno de graus de participação: se o orixá existe em distintas intensidades, também são distintas as intensidades com que ele participa na vida de seus(uas) filhos(as) e estes(as) na vida da comunidade. Ser “do santo” de maneira mais genérica – antes da feitura ou de outros atos que podem precedê-la, como

os *boris* – reserva à pessoa maior desprendimento (inclusive para estar ausente nas funções ou para visitar outras casas) do que ter “santo feito”, mas também outorga menos direitos (inclusive de circulação pelos recintos do terreiro e de acesso aos ritos e informações). Portanto, aquilo que, num primeiro relance, parece “tolher” a liberdade da pessoa num domínio (o da “vida civil”, brincam alguns) é precisamente o que amplia sua liberdade noutro (o da “vida no axé”). Dito de outra forma, o orixá num mesmo gesto agencia e desagencia a pessoa, o que também foi notado por Rabelo (2008). Se, por um lado, a agência dos(as) adeptos(as) é circunscrita na “possessão” pela de seus santos e entidades, por outro essa “suspensão” da consciência cotidiana é um ingrediente importante para garantir-lhes posição social de liderança e prestígio, mesmo quando não estão “virados”. A aporia da posseção é essa: quanto menos agente diante dos entes não-humanos (e por isso mesmo), mais agência diante dos humanos a pessoa pode se adquirir.

Tomemos o tema da agência e consideremos a pergunta: de quem é mesmo a agência que é articulada na prática? Aqui nosso caso exemplar ajuda a desconstruir a noção corrente de que agência deva ser definida a partir de noções como intenção ou interioridade — afinal, na posseção, a agência não apenas é distribuída entre espíritos e humanos como também só se afirma na articulação entre passividade e atividade. A questão do significado é igualmente exposta à crítica quando aplicada ao estudo da posseção. Nesta modalidade de prática — em que os limites entre consciência e inconsciência são tênues e flutuantes — o sentido não pode residir em um ato de vontade, em uma escolha prévia do sujeito. De fato, uma vez que as noções de consciência, decisão e cognição se mostram minimamente deslocadas, a teoria pode ser mais facilmente conduzida a pensar o sentido em sua conexão com a encarnação, bem como a abdicar da pretensão de “localizar” o significado em um ato criador para tomá-lo enquanto processo em curso de retomada e posterior elaboração de um sentido, sempre presente, mas também sempre inacabado. (Rabelo, 2008, p. 113)

Quem é o sujeito, na frase “eu sou do santo”? “Eu” é o sujeito ou o santo o é? Ao vocalizá-la, minha agência se limita ao reconhecimento de sua própria parcialidade: *ser parte de outrem*, estar anexada a essa alteridade que é o orixá, mas que já está em mim. Como bem coloca Egbomi Amanda: “No candomblé, a gente aprende que faz parte da gente, você não pode se desprender deles”. Na sentença “eu sou do santo”, como no caso da jaqueira de Azonsú, é impossível identificar quem é sujeito e quem é objeto e seria ingrata a missão de tentar descolar “eu” e “santo”, quando apenas juntos eles *são*.

Como o pós-estruturalismo questionou para o sujeito do feminismo¹¹⁰ e a teoria *queer*, de maneira ampla, para o sujeito do gênero, poderíamos nos perguntar: quem é o

¹¹⁰ “Alguém pode perguntar: mas não deve haver um conjunto de normas que discrimine entre as descrições que devem e que não devem aderir à categoria mulheres? A única resposta a essa questão é uma contra-questão: quem estabelecerá essas normas e que contestações elas produzirão? Estabelecer um fundamento normativo para resolver a questão do que deveria ser propriamente incluído na descrição de mulheres seria somente e sempre produzir um novo lugar de disputa política. Esse fundamento não resolveria nada, mas afundaria necessariamente em seu próprio estratagema autoritário. Isso não quer dizer que não há

sujeito do axé? Esse sujeito, como notei no capítulo anterior, não preexiste à sua enunciação, mas é fabricado performativamente. Obviamente, a pessoa existe como “ser humano” antes da feitura e o santo existe como “orixá”, mas a pessoa “de santo” (o iaô) existe na medida do seu orixá e o orixá “da pessoa” (o santo) na medida do ser humano. Santo e pessoa são, um para o outro, as medidas recíprocas de suas existências.

Com isso, creio poder seguir adiante no diálogo com Pai Ubaldino. Em sua concepção, como reproduzi acima, o orixá toma “tudo aquilo que é dele”. Aquilo que é *dele* seria vertido na leitura do individualismo possessivo (Dumont, 1993) – do qual, em parte, é claro, o próprio povo de santo não está isento – como *aquilo que lhe pertence*. A seu turno, na versão da “pessoa dispersa” que o candomblé constrói, a mesma frase pode ser lida como *aquilo lhe é próprio*, aquilo que faz parte da pessoa, que a integra.

A recusa de Pai Ubaldino – e de muitos(as) iniciado(as) com quem interagi – em qualificar a tomada de posse (da terra ou dos corpos) pelo santo como um ato “de força” ou um ato violento está ligada, a meu ver, à compreensão de que “a pessoa já é do santo”, ou seja, à ideia de que pessoa é uma parte do próprio orixá. Dizer que a pessoa “pertence” ao orixá é como dizer que o acarajé “pertence” a Iansã ou que o sushi “pertence” à culinária japonesa. A chave aqui é não esquecer que pertencimento é uma flexão da identidade e não meramente da propriedade.

A “humildade” a que alude Egbomi Amanda seria, então, a aceitação dessa relação de posse recíproca, de participação que Pai Ubaldino recomenda: “Se você tivesse aceitado, aquilo não aconteceria”. Quando a pessoa se reconhece, na aprendizagem do outro, como parte do orixá, a impressão de violência desvanece numa co-posição.

Numa analogia mais ou menos cabível, pergunto: seria *violenta* uma intervenção que faço em meu próprio corpo, isto é, em mim mesmo? Para ficar no exemplo da tatuagem (ou de uma cirurgia plástica), ainda que elas envolvam sangue e cicatrizes, seriam elas atos de força? Só se concedêssemos às partes do corpo o *status* de “sujeitos autônomos” e, ainda assim, se acreditássemos que a essência da violência é a violação dessa autonomia da vontade, o uso da “força” contra ela, para fazer outra vontade imperar.

fundamento, mas sempre que há um, haverá sempre um afundamento, uma contestação. Que esses fundamentos existam apenas para serem questionados é o risco permanente do processo de democratização. Recusar essa disputa é sacrificar o ímpeto democrático radical da política feminista. Que a categoria não seja restringida, mesmo que venha servir a propósitos antifeministas, será parte do risco desse procedimento. Mas trata-se de um risco produzido pelo próprio fundamentalismo que busca proteger o feminismo contra ele. Em certo sentido, esse risco é o fundamento de qualquer prática feminista e, por conseguinte, não o é.” (Butler, 1998, p. 25)

Mas quando digo “meu braço”, o faço considerando que ele não é uma propriedade minha, mas uma parte de mim. Minha relação com meu corpo é de participação e não domínio, mesmo quando saibamos que o direito e o mercado podem transformar o corpo e suas partes em mercadoria (Fonseca, 2014). Quando digo “minha mãe”, tampouco afirmo ser dono dela, mas torno palpável nosso vínculo íntimo, uma relação. Se é mesmo assim, quando o Xangô de Coelho da Rocha diz “já tenho *minha* roça”, quando a Nanã de Tundi Yabá diz “você é *minha* filha” ou quando Pai Ubaldino diz “aquilo ou aquele(a) que é do orixá” todas essas formas da enunciação põem em movimento categorias não coincidentes com o domínio: *posse, posição e possessão*. Curiosa mas não surpreendentemente, axé quer dizer essas três coisas: a) “ter um axé” significa ter um lugar para as suas práticas, uma terra; b) “pertencer a um axé” significa ocupar um lugar numa linhagem, numa genealogia de santo; c) e “ser do axé” significa dar lugar às outras agências (orixás, ancestrais, entidades, etc.) no corpo e na vida.

Esses são *letimotivs* também da filosofia e da antropologia do direito, especialmente nas relações que o direito tece com as noções de legitimidade, heteronomia e violência. Reporto-me, entre outros, aos escritos de Benjamin (1996), que não deixam de encerrar uma linguagem mítica e divina. Esses são tópicos aos quais me dedicarei no próximo capítulo, pois emergem de modo incisivo nos julgamentos e controvérsias sobre o abate religioso de animais nas tradições afro-brasileiras.

Isso não quer dizer que o povo de santo não saiba identificar variações de intensidade. Por sinal, uma expressão que vem caindo em desuso no candomblé é “santo bruto”, aquele que “vira” numa pessoa não iniciada. Ao acompanhar a convivência respeitosa, mas ressabiada, entre entidades (como caboclos e exus, ditos “catiços”) e orixás, Rabelo e Aragão ressaltaram como seus(uas) filhos(as) experimentam a chegada de uns e outros de modo bastante diferente (mais suave ou mais “pesada”):

Orixá e caboclo são experimentados como qualidades de energia ou forças que impactam e fazem vibrar diferentemente o corpo: a energia dos caboclos é pesada e grosseira; a dos orixás, leve e fina (ver também Santos 1995; Chada 2006; Rabelo 2014). Ou talvez seja mais apropriado dizer: experimentados como fazendo de modo diferente o corpo do rodante. Caboclos chegam alvoroçados, mas demoram para completar sua ocupação e deixam o corpo tombar (tomar barravento) até se apossarem completamente dele; orixás, após a feitura, tendem a chegar com menos violência e apagam logo a consciência do rodante. (...) Os caboclos precisam ocupar um território que a princípio não lhes pertence, razão pela qual a ocupação é sempre, em alguma medida, uma luta; os orixás irrompem num território que é (desde sempre) seu. Por isso, enquanto os orixás ocupam rapidamente o corpo, um intervalo extenso (e sofrido) desenha-se entre a chegada do caboclo e a conquista (ou ocupação plena) do corpo. (Rabelo e Aragão, 2018, p. 98-99)

Apesar das exceções possíveis (algumas das quais me foram dadas a conhecer no trabalho de campo) essa descrição reflete a visão da maior parte de meus(minhas) interlocutores(as). A apreciação dos(as) autores(as) é profundamente instigante ao aventar uma conexão territorial para esse sutil desnível de energia: o orixá emerge em seu território “nato” (ou “conativo” em termos spinozianos) enquanto os caboclos (e outras entidades) “ocupam” um território alheio, têm de conquistá-lo.

Essa interioridade nata dos orixás também é determinante na classificação que Pai Ubaldino sugere entre “espíritos” e “deuses” (orixás):

T - O orixá é um espírito?

U - Depende do que é espírito. São deuses, orixás.

T - É uma força que existe dentro da gente ou fora?

U - Dentro e fora. Já pensou se fosse só dentro da gente e não lá fora? Como que eu ia colocar uma obrigação pra algo que está só dentro de mim?

Além do fato de “os espíritos terem vivido um dia e os orixás não” – ou mesmo por conta disso – os “catiços” estão “mais próximos dos homens”, ou seja, adquirem forma mais humana, inclusive quanto à expressão de uma vontade aos moldes do sujeito moderno (isto é, expressam sua própria interioridade). Em vez disso, os orixás são, definitivamente, agentes não humanos e, por isso mesmo, podem transitar entre o “dentro e fora” das pessoas. Como são habitantes nativos do corpo, sua aparição é mais suave.

Não podemos olvidar que o alcance dessa especulação é sempre etnográfico: na Nigéria, por exemplo, a cabeça da *yawô* é imaginada como receptáculo vazio que é “preenchido” pelo orixá desde fora (Matory, 2005). Talvez seja por isso que, em alguns desses contextos, o termo “cavalo-de-santo” (que enfatiza a exterioridade dos deuses) tenha maior aderência¹¹¹. Sem embargo desejo retirar *insights* teóricos – por minha conta e risco – da suposição de que o corpo do(a) rodante (a pessoa que “vira”) é uma morada própria, um habitat “natural” do orixá. Sendo assim, uma entidade-espírito, para passar por esse território tem de desterritorializar outra(s) presenças. Terminologicamente, o santo “vira”, mas do catiço, sim, pode ser dito que “incorpora”.

Recorro novamente ao enredo de fundação do Opô Afonjá fluminense. Em Coelho da Rocha, Xangô recorda a posição de um antigo título de propriedade e Omolú, em meio

¹¹¹ No candomblé, ao menos em meu trabalho de campo, não me deparei com a expressão. Numa de suas entrevistas, Pai Ubaldino mencionou:

“T – O que é ser cavalo de santo?

U – Esse negócio de cavalo vem do sul/sudeste. Eu vim conhecer esse negócio de cavalo aqui. Também de ‘aparelho’. Lá é ‘meu filho’, ‘meu menino’, na Bahia usa muito ‘meu menino, minha menina’.”

a uma possessão, desperta o *nomos* latente, tomando posse do lugar. Ao “fincar sua estaca” os orixás não ocupam corpos e terras alheios, mas “irrompem” em seu próprio território. Des/reterritorializam, assim, o próprio território como sua casa:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. (...) O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais. (Guattari e Rolnik, 1986, p. 323)

Tomando, assim, a possessão como conceito – sem olvidar que “o conceito não é objeto, mas território” ele mesmo (Deleuze e Guattari, 1992, p. 130) –, é ela (a reterritorialização do orixá, num corpo, sobre o sujeito que se desterritorializa) que engendra a posse da terra (reterritorialização do sujeito sobre a propriedade que se desterritorializa). Mas o movimento pode se dar às avessas também. O corpo é a terra do sujeito e a terra é corpo do mundo e de ambos o axé faz terreiros:

Pensar o corpo como terreiro parte da consideração que o mesmo é assentamento de saberes e é devidamente encantado. O corpo codificado como terreiro é aquele que é cruzado por práticas de saber que o talham, o banham, o envolvem, o vestem e o deitam em conhecimentos pertencentes a outras gramáticas. Tais ritos vigoram esses corpos os potencializando ao ponto que os saberes assentados nesses suportes corporais, ao serem devidamente acionados, reinventam as possibilidade de ser/estar/praticar/encantar o mundo enquanto terreiro. (Simas e Rufino, 2018, p. 50)

O corpo do(a) filho(a)-de-santo é resultado de um encantamento que, por sua vez, seguindo o tempo e os preceitos, poderá assentar uma nova terra, fazendo dela terreiro. O corpo em transe (e em trânsito), por assim dizer, coloca a terra em transe (ou em suspensão) também. Trânsito para outra forma que já não é “terra” no sentido imobiliário (algo que nos pertence) mas “chão” no sentido originário (algo a que pertencemos).



Fig. 5 – Instalação da exposição *Assentamento* (Museu de Arte Contemporânea de Americana, 2013)
 Fonte: Site pessoal da artista (<http://www.rosanapaulino.com.br/blog/page/2/>)

As suturas desse assentamento que é corpo-território perpassam a obra de diversos artistas negros(as). Rosana Paulino é uma delas. Em *Assentamento*, estabelece-se a (des)conexão entre radicações corporais e radicalizações cósmicas:

Assentar, como nos mostra o dicionário Aurélio, é também o ato de fixar-se ou de estabelecer residência em algum lugar. Transplantados à força, os africanos e africanas que aqui chegaram trouxeram seus saberes e práticas. Assentaram aqui sua força, seu axé. A última definição para assentamento encontrada no dicionário Aurélio diz respeito a: “*Bras. Rel. Ser, ou objeto onde assenta a energia sagrada de qualquer entidade religiosa afro-brasileira; assento.*” Assentaram, portanto, elementos que permearam nossa fala, culinária, comportamento e, principalmente, boa parte de nossa religiosidade. O que este projeto pretende mostrar, através da execução da instalação, vai além da viagem de transposição feita por aquelas pessoas. A instalação, dividida em três partes, mostra o caminho percorrido (vídeo-imagens do mar), os braços que vieram para o trabalho e, principalmente, o assentamento das bases de uma cultura nova e vibrante. O simbolismo inicial do corpo de uma das mulheres retratadas é ressignificado para se tornar emblema de uma cultura mestiça, cujas bases, firmemente plantadas em solo africano, são muitas vezes subvalorizadas em nossa sociedade. (Paulino, 2013, p. 4)

A formulação de Paulino também é alusiva aos assentamentos como fixação territorial, espaço habitacional, categoria familiar às políticas de regularização fundiária. Os particulares sentidos de enraizamento, participação e pertencimento nas comunidades de terreiro são frequentes impasses para tais programas e políticas públicas¹¹², como as

¹¹² “Isto aponta questões de grande relevância para o processo de regularização fundiária dos terreiros. Se o Babalorixá ou Iyalorixá não é proprietário do terreiro, não deveria ser ele o sujeito a ser titulado na regularização, mas a entidade regente, a quem foi consagrado o terreiro no momento em que se enterrou o axé. Ocorre que, segundo o sistema jurídico pátrio, somente podem titular direitos, como o direito de propriedade ou posse, sujeitos de direito, categoria que engloba as pessoas e entes despersonalizados. Pessoas, segundo a doutrina civilista, são todas aquelas que possuem personalidade jurídica, atributo genérico que viabiliza a titularização de direitos e que conferiria o status de pessoas aos entes. Mas, o

que estão no topo da agenda de Mãe Baiana. Afinal, como lavrar uma escritura ou abrir uma matrícula imobiliária em nome de Xangô e Oyá? Não se posse confiar na suposta transparência do termo “propriedade” dentro e fora do ambiente de um terreiro:

A idéia de coletivização de uma propriedade privada sem que se altere necessariamente o seu regime jurídico é o fator que preside a forma das relações entre os donos dos terrenos, normalmente os pais de santo, e a comunidade religiosa. (...) No que tange à noção de patrimônio público ou de bem cultural, é possível pensar que num certo sentido, os terreiros são mapas onde estão inscritas as redes de relações sociais. Tudo num terreiro é atravessado pelo axé, a energia primordial que circula entre os adeptos do candomblé: tudo no mundo tem axé, há objetos, alimentos, pessoas e relações que concentram e distribuem axé. Assim, os objetos de um terreiro pertencem não apenas aqueles que fazem uso deles, mas a todos os membros da comunidade, pois pertencendo aos orixás, às forças da natureza, estes objetos não são privilégio ou propriedade exclusiva de uma única pessoa, mas ao conjunto dos membros de um terreiro. Deste modo, a noção de axé pode ser entendida como uma forma para se pensar o patrimônio imaterial e símbolos culturais, mas também para refletir sobre formas de apropriação que não são submetidas aos regimes de propriedade juridicamente regulados, e, neste sentido, oferecer novas perspectivas para o entendimento das questões sobre propriedade. (Baptista, 2008, p. 151)

Não discordo das conclusões de Baptista, mas agregaria a elas uma ressalva: as coisas num terreiro não pertencem apenas aos “membros” da casa, mas a todos os entes, todos os “moradores” dela, humanos e não-humanos. Para chamar de “propriedade” o que acontece ali, teríamos de admitir a alternância de posições entre os(as) supostos(as) “proprietários(as)” (os humanos, por exemplo), que poderiam ser “propriedades” eles(as) mesmos(as) (dos deuses, por exemplo). A meu ver, essa não é uma boa solução etnográfica. Um emprego indiscriminado do termo “propriedade” corre o risco de opacizar as dissonâncias entre direito e axé, prejudicando o esforço de equivocação.

Se é fato que o povo de santo fala em *donos* e *donas* (Oxum é *dona* do navio na Casa Branca; Xangô é *dono* do Abassá em que Pai Ubaldino é zelador; Azonsú é *dono* da jaqueira do Ventura; Oyá é *dona* da cabeça de Mãe Baiana; Tempo é *dono* da bandeira branca; caboclo e Omolú são *donos* da terra; Iemanjá e Kalunga são *donas* do mar) quero lembrar que a etimologia da palavra não é unívoca. “Dono” deriva de *dominus*, que entre os romanos designava os chefes de família. Mas o termo “dono(a)” também é tributário de *domus* (o domicílio)¹¹³. Conquanto a modernidade, no movimento que entroniza o sujeito soberano, hipertrofia a valência “proprietária”, dominial, em *dominus*, uma sua

sistema jurídico não reconhece a possibilidade de entidades sagradas de alguns povos, ainda que para estes sejam tão presentes neste mundo quanto os humanos que aqui habitam, gozarem de personalidade jurídica. Este atributo é conferido pela lei aos seres humanos e entidades criadas pela sociedade, como associações, sociedades empresariais e até mesmo a um patrimônio afetado a determinado fim, as fundações, mas não aos deuses africanos ou de outras religiões, o que inviabiliza a regularização fundiária titularizar o templo em benefício destas entidades.” (Heim, 2018, pp. 248-249)

¹¹³ O professor Alexandre Nodari também fez notar, em nossos debates, uma origem de “dono(a)” nos donatários de terras, no horizonte, portanto, de uma economia do dom e não das propriedades.

contra-genealogia poderia reativar o sentido domiciliar do termo, o *domus*, a habitação. Aliás, nos processos de tombamento esmiuçados no primeiro capítulo, pode-se dizer que a contraposição fundamental de perspectivas se estabelecia entre domínio e domicílio: o terreiro como “morada dos deuses” ou o terreno como “propriedade” dos homens.

Se tanto orixás como detentores de títulos imobiliários se reivindicam, à sua maneira, “donos”, devemos dar espaço à equivocidade dos usos. Oxum e os orixás *habitam*, Hermógenes *vende* a terra. Azonsú e os demais voduns *moram* nos bosques sagrados, ao passo que Ademir queria *empreender* com eles. Quando um(a) adepto(a) se refere a um orixá como “dono de sua cabeça”, certamente está a dizer que ele mora ali e não que ele possa transacionar com seu orí. Igualmente, não se esperaria de um vodum que desejasse negociar sua jaqueira por outra árvore. “Propriedade”, assim, polariza com “morada”. “Imóvel” contém em sua própria conceituação um destacamento da coisa em relação tanto ao mundo quanto ao sujeito que a endereça para o comércio (ironicamente fazendo da condição de “imóvel” pre-requisito para sua mobilidade e circulação). Já um “lar” aponta para uma relação de intimidade e de imiscuição que não produz um *habere* mas um *habitare*; *domus* e não *dominium*.

Cada entidade jurídica (sejam os “assentos”, as “propriedades” ou as “posses”) projeta sua própria sombra (como a sombra que o *domus* é no *dominium*). Nelas é possível visualizar um sentido recalcado, um duplo diminuído, um espectro que as assombra. Espectralmente, o contato ou o contágio do direito com/pelo o axé tem a potência de convocar, de materializar, de acionar os fantasmas do próprio direito. Conquanto acadêmicos(as) raramente creiam em espíritos ou lidem com eles, esse tipo de fantasmagoria conceitual nos coloca na premência de falar aos espectros (“*speak to the specter*”), mover-nos num “espaço virtual de espectralidade” (Derrida, 2006, pp. 11-12).

O assentamento de santo (*igbá*) ilustra bem essa discrepância entre *domus* e *dominium*. Os igbás forma-se uma zona de indistinção entre posses, pessoas e possessões, neles “três posições estão implicadas: a do adepto, para quem o orixá foi feito; a posição da mãe ou pai de santo, que faz e zela do assento; e a posição do orixá mesmo, que pode, através de sua presença, escolher o terreiro onde quer ficar” (Rabelo, 2014, p. 198).

Os preceitos do candomblé, em geral, ensinam que apenas depois das obrigações de sete anos, quando o(a) iniciado(a) se torna *egbomi* (literalmente, “meu mais velho/a”), está autorizado(a) a retirar os assentamentos de seu orixá do terreiro. Até lá – e em muitos casos, mesmo depois desse tempo – eles permanecerão sob a tutela e cuidado de quem os confeccionou. Uma que ocorra nesse ínterim, enquanto a pessoa ainda é iaô, pelas “louças

do santo” pode tornar-se particularmente traumática. Rabelo vivenciou algumas dessas pejeas. Numa delas, filhos(as)-de-santo arrependidos(as) retornaram à casa onde foram feitos(a), trazendo de volta seus igbás, e foram “pegos” por seus orixás, que protagonizam a cena da reconciliação. Inversamente, Tata Loango me narrou uma situação em que um filho de Oxalá, desgostoso com sua mãe-de-santo, retirou à força os assentamentos do terreiro. Só que, neste caso, o orixá lhe deu razão. Mesmo respondendo ao chamado da yalorixá e “virando”, Oxalá resolveu ele mesmo carregar suas louças para longe dali, num ato de enorme desprestígio para a sacerdotisa. “Ela deve ter se quizilado com o santo”, supõe Pai Ubaldino. Tanto num cenário como noutro, é, de novo, a possessão (a *viragem*) que soluciona o dilema da posse dos assentamentos. Seja como for, o igbá é sempre uma composição não só de elementos, mas de agentes, melhor dizendo, uma co-posição (de filhos/as, pais/mães e santos). Ele é um caso-limite de participação tríplice, no qual é praticamente impossível definir um “proprietário”, um “possuidor” ou um “dono”. O igbá é como um prisma que refrata relações perspectivas para fora da província do domínio:

A questão parece especialmente pertinente quando percebermos que tal política da consideração parece vigorar em contextos que não são marcados por relações de domínio (como as relações entre casais piro ou manxineru), assim como em povos entre os quais este operador é comparativamente pouco desenvolvido (como parece ser o caso dos Yanomami). (Kelly e Matos, 2019, p. 417-418)

Mas como os(as) adeptos(as) do candomblé não estão inteiramente alheios(as) às relações de domínio, algumas dessas refregas têm desaguado no judiciário. Num vídeo curto, de cerca de três minutos, veiculado na internet em 2018¹¹⁴, o conceituado advogado e ogã Hédio Silva Jr., relata “dois casos recentes em São Paulo” sobre o tema. No primeiro deles, um sacerdote teve o terreiro penhorado pela justiça após impedir o acesso de um filho-de-santo ao igbá de seu orixá. Além de ordenar que o assentamento fosse entregue, o juiz teria fixado uma indenização por danos morais no valor de 25 mil reais. No segundo caso, uma yalorixá fora acusada do crime de apropriação indébita, por não permitir que um iniciado retirasse as louças de seu santo da casa. Para os juízes, que trasladam as relações iniciáticas num viés contratual e que não podem admitir os orixás como entes de direito, não há dúvida de que o(a) adepto(a) é o(a) “proprietário(a)” dos assentamentos. No *nomos* do axé, há muito mais nuances. Para Pai Ubaldino, a solução juridicamente

¹¹⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GC1Ey9kHpJY> Último acesso em 04/04/2020.

desarrazoada é também a única alternativa acertada: ao orixá deve ser dada a opção sobre onde permanecer. Afinal, “é ele que escolhe onde quer nascer” e quem dele zelará.

Portanto, ao enunciarmos que Oxum “mora” num assentamento ou numa lagoa isso não exclui o fato de que ela *seja* a própria lagoa e, por isso mesmo, diz-se que é “dona” dela. Ao inferirmos que Nanã “mora” em suas egbomis, como Amanda, é porque Tunji é uma parte da Yabá (o que, por sinal, seu *orukó*, seu nome iniciático justamente enfatiza). Ao reputar que Xangô “mora” em seu Abassá ou em seu igbá, é porque ele *integra* aquele lugar, está “plantado” ali. Ele é “dono” da casa na medida em que precisa ser consultado sobre qualquer ato que intervenha ou modifique o espaço. Mãe Marina Tunirê, sobre isso, mencionou que toda ampliação ou reforma em seu barracão precisa primeiro da aprovação de Ogum, que determinou até mesmo o tipo de revestimento das paredes. Isso quer dizer, noutros termos, que Oxum é tanto da lagoa quanto a lagoa é dela; que Amanda é tanto de Nanã quanto sua Nanã é dela (assim se fala, a “Nanã de Amanda fez isso ou aquilo”); que o terreiro é tanto de Ogum quanto o orixá é dele:

Na ocupação dos povos originários se afigura algo como uma “possessão recíproca, [...] de todos por cada um”, para usar a expressão de Gabriel Tarde, uma recipropriedade entre sujeito e “objeto”, ou melhor, entre sujeitos. Se, como afirma Eduardo Viveiros de Castro, “os índios são parte do corpo da Terra”, participam do corpo da terra, é por isso também que eles têm o direito de ocupá-la, sem constituí-la em propriedade. Pois a relação que está em jogo, antes de ser de domínio, talvez seja de cuidado, no sentido ambivalente contido na afirmação recente de Ailton Krenak sobre a necessidade de se ter um “cuidado com o mundo”: precisamos ter cuidado com o mundo porque ele é frágil e podemos destruí-lo, mas também, e ao mesmo tempo, precisamos ter cuidado com o mundo porque ele é perigoso e pode se vingar das nossas ações. Tal ambivalência do cuidado parece ser uma possível expressão da relação de muitos povos indígenas com os seres, as coisas, os espaços: é preciso cuidar deles e tomar cuidado com eles, pois, não sendo totalmente estranhos nem totalmente próprios, são tão frágeis quanto perigosos. (Nodari, 2018, p. 34)

A “possessão recíproca” de Tarde, na qual Nodari se inspira para forjar o feliz neologismo que emprestamos, ressoa mais no mundo do candomblé do a parafernália do “sujeito” (de direitos) e (do direito) da “propriedade”. Assim, *recipropriedade* plurivocaliza tudo isso: posição, posse e possessão, multiplicando “pertencimentos”.

Bem ao gosto de Tarde, parte substancial do vocabulário conceitual do axé expressa o *ser* como um *ter* ou como um *ser tido por* (“ter santo”, “ser do santo”, “ser de santo”, “ter santo feito”, “ter enredo com” etc.), numa espécie de ontologia da possessão recíproca. Categorias da prática como “zelar” e “virar” ou “obrigação” e “enredo” dão passagem à relacionalidade e à reciprocidade nas posições, posses e possessões do candomblé. Repiso que “dar passagem” é também uma expressão pela qual se fala, no candomblé, da dimensão ativa da possessão: o(a) filho(a) dá passagem ao santo no corpo,

e, às vezes, o orixá quando se vai dá passagem ao erê¹¹⁵. Um catiço também pode dar passagem diretamente a outra entidade, sem deixar que a pessoa recobre a consciência.

A equivocidade dessas traduções não facilita a vida de quem pretenda explicitar as colisões ontológicas por detrás das convergências terminológicas, mas também é nela que reside a potência das contaminações. Como o tradutor do texto de Tarde alerta, há muito mais coisas entre posses e possessões do que supõe nossa vã semiologia:

POSSESSÃO (possession) - Optou-se por traduzir "possession" por "possessão", em vez de "posse". Em português, posse designa prioritariamente "ato ou efeito de se apossar de alguma coisa", enquanto possessão indica antes "o ato ou efeito de possuir ou de ser possuído" (Houaiss 2001). O conteúdo semântico do substantivo posse recobre, portanto, relações entre um domínio constituído por sujeitos que possuem e um outro domínio constituído por coisas que são possuídas (ou pelo que não seria coisa, mas que coisa se torna em obediência à relação de posse, como no exemplo fornecido por Houaiss: "alguns homens consideram a esposa sua posse"). Já o do substantivo possessão recobre isso e alga mais, pois o possuidor pode, ele também, ser possuído, como o sujeito pode ser sujeitoado, ou predicado; nesse caso, o sujeito da (or)ação seria, por assim dizer, mais um quase-sujeito, posto que também quase-objeto, do que um sujeito pleno, enquanto o predicado da (or)ação seria mais um quase-objeto, já que também quase-sujeito, do que um objeto acabado. Na possessão o curso da (or)ação é reverso, enquanto na posse, não. Foi por nos parecer mais conforme ao princípio do psicomorfismo universal proposto por Tarde que optamos por traduzir "possession" por possessão. (Vargas, 2007, pp. 41-42)

A reciprocidade potencial da possessão a torna mais múltipla do que o termo posse e referencia a reversibilidade das ontologias do axé. Se “possessão” recebe objeções e ressalvas, como as de Tata Loango, é sobretudo porque ela se deixou ocupar por sentidos ou carregos semânticos individualistas. Em vez de atribuir estatuto de “sujeito” aos orixás ou entidades, a imaginação do candomblé rasura as fronteiras entre santo, família-de-santo e pessoa(-de-santo), não permitindo saber ao certo onde se origina a ação ou quem possui quem. Ninguém monopoliza a agência, ninguém é agente com prioridade absoluta, ou com propriedade absoluta, e por isso mesmo cada ação produz efeitos dispersos e virtualmente perigosos. Cada ato “de santo” – e quanto maior seu “fundamento”, maior sua intensidade – desencadeia um fluxo que passa por muitas partes, pessoas e coisas.

É imprescindível agir *apropriadamente*, com prudência, com cuidado, agir de modo adequado, agir segundo “os preceitos do santo”. É isso - possessão recíproca - que faz com que minha eventual aproximação imprópria do igbá de uma irmã de santo possa causar a ela um mal súbito; ou que uma impropriedade de um pai-de-santo numa feitura possa acarretar distúrbios para ele, para a iniciada e para os(as) demais filhos(as).

¹¹⁵ Há diversos debates teóricos sobre o erê ou o *estado de erê*, comum no candomblé brasileiro (também no batuque, com *xere*) após o transe com orixá ou mesmo manifestando-se independentemente dele. Não ingressarei nessa discussão. Interessa-me aqui sublinhar mais a ideia de *passagem* e de *dar passagem* como um deslizamento entre estados ou um acionamento de devires do que a natureza dessa manifestação em si.

Pensar as possessões reciprocamente, isto é, numa via de mão dupla ajuda a “virar no santo” o impasse do (des)agenciamento. Concordo com Rabelo ao identificar nesta uma questão teórica de relevo e gostaria de convertê-la na linguagem da posse: como é possível que a possessão, ao despossuir o sujeito de si mesmo, concomitantemente o emposse, o empodere? É cabível supor que, sem Xangô e Seu Sultão, Pai Ubaldino não teria aberto um candomblé e eu não o teria conhecido; que sem Logunedé e Pai Caitumba, Mãe Jandira jamais teria tomado posse do terreno onde funciona sua casa de santo; e que, sem Oyá e a herança de Omolú, Mãe Baiana não assumiria as missões que hoje coordena. Ainda assim, os feitos de orixás e caboclos em suas vidas, que são também os seus feitos, derivam de enredos que, ao menos a princípio, os desterritorializavam de seu lugar existencial, opunham-se em parte a seus projetos de vida e desejos pessoais. Deve ser isso, a aporia da agência, o que está por trás de uma frase enigmática em que Pai Ubaldino flexiona sujeito ativo e passivo num só remate: “O tempo vai passando as coisas vão mudando, ninguém falava antigamente 'fulano incorporou', 'fulano manifestou', pra mim isso era um nome até esquisito (...) hoje é tudo 'incorporar', 'manifestar', ficou mais chique né? *Mas nós não manifestamos os orixás, nós somos manifestados por eles.*”

Sermos “manifestados” pelos orixás ou sermos afetados(as), deslocados(as), desconcertados(as), contagiados(as) ou co-movidos(as) pelo outro: o nome disso também é despossessão. Reflexa ao impasse da possessão - um desagenciamento que agencia a pessoa – está a aporia da despossessão, como burilada por Butler e Athanasiou (2013). Se a possessão é recíproca, cada empossamento é um desapossamento e a despossessão é o coração tanto daquilo que nos constitui como sujeitos no contato com a alteridade quanto daquilo que priva os sujeitos de seus direitos, de sua terra, de segurança, de vida:

In the first sense, we are dispossessed of ourselves by virtue of some kind of contact with another, by virtue of being moved and even surprised or disconcerted by that encounter with alterity. The experience itself is not simply episodic, but can and does reveal one basis of relationality – we do not simply move ourselves, but are ourselves moved by what is outside us, by others, but also by whatever “outside” resides in us. For instance, we are moved by others in ways that disconcert, displace, and dispossess us; we sometimes no longer know precisely who we are, or by what we are driven, after contact with some other or some other group, or as a result of someone else’s actions. One can be dispossessed in grief or in passion unable to find oneself. (...)The second sense of dispossession is bound to the first. For if we are beings who can be deprived of place, livelihood, shelter, food, and protection, if we can lose our citizenship, our homes, and our rights, then we are fundamentally dependent on those powers that alternately sustain or deprive us, and that hold a certain power over our very survival. Even when we have our rights, we are dependent on a mode of governance and a legal regime that confers and sustains those rights. And so we are already outside of ourselves before any possibility of being dispossessed of our rights, land, and modes of belonging. In other words, we are interdependent beings whose pleasure and suffering depend from the start on a sustained social world, a sustaining environment. (Butler e Athanasiou, 2013, pp. 3-4)

Em certa medida, então, “somente podemos ser despossuídos porque já somos despossuídos” (2013, p. 5). O estilo dessa oração se avizinha ao de Pai Ubaldino quando faz notar que “quem vai ser do santo já era do santo”, isto é, a pessoa vem a ser (des)possuída pelo orixá porque já era desde sempre (des)possuída por ele. Toda “viragem” é uma possessão – na dimensão ativa de quem toma posse – e uma despossessão – na dimensão da subjetividade descentrada.

É por isso que não se diz que a pessoa vira *o* santo ou vice-versa, mas sim que a pessoa vira *no* santo e que o santo vira *na* pessoa. Ambos são, aqui, sujeitos concomitante da *vi(r)agem* do axé. A pessoa ou o santo são, nesse caso, menos um ente do que uma alocação. Só o axé é seu próprio sujeito, porque conecta os entes e os agencia. Não há nunca, como na “igreja” (*ekklèsia*, uma assembleia de pessoas, de corpos), possessão unilateral, porque, sendo relacional, ela sempre oscila entre mais de um termo, mais de uma perspectiva. Aqui, “ser despossuído” (*being dispossessed*), como uma “disposição primordial para a relacionalidade”, e “tornar-se despossuído” (*becoming dispossessed*), como uma “condição derivativa da privação forçada” de bens vitais, embora profundamente vinculados, não mantêm entre si nexos de causalidade (2013, p. 5).

Conversando com essas filósofas, se o desafio que expõem é o de como buscar contrapor a despossessão sem reforçar as prerrogativas do sujeito possessivo ou, noutras palavras, como “encontrar caminhos éticos e políticos de objeção à despossessão coercitiva que não dependam da valorização do individualismo proprietário” (2013, p. 7), será que o candomblé, como uma configuração particular de existência, pode “apontar para aquilo que resiste à assimilação dentro do quadro da despossessão” (2013 p. 3)?

Em comum, a despossessão pelo orixá não-humano e por alteridades humanas têm a dimensão corpórea de sua “manifestação”, um “habitar o estranhamento da nossa condição desestabilizadora de corpos” (Bonadio, 2020). Essa condição se denuncia por arrepios e calafrios, desejos e dissabores. Para o bem ou para o mal, saímos desses encontros eletrizados ou chocados. Também no axé o orixá é descrito como um tipo de eletricidade e seus dispositivos como condutores de energia (Beliso De-Jesús, 2015).

Anos antes do início oficial de minha pesquisa, fui a uma festa de caboclo em Fazenda Rio Grande, na região metropolitana de Curitiba. A certa altura da “roda”, o babalorixá da casa deu indícios da chegada de seu caboclo e, pego de surpresa, desequilibrou-se e se apoiou no braço de um filho-de-santo. Imediatamente, este também

foi tomado pela mesma “vibração” (os mesmos arrepios, rodopios, escorregões, chacoalhos, estremecimentos) e acabou “virando” em seu marinheiro.

Voltei a presenciar cenas similares em outras cerimônias. Tanto os orixás como os espíritos (entidades) se usam do toque para fazer passar alguma coisa do corpo de quem está “manifestado” para o de quem (ainda) não está, induzindo a possessão ou “puxando o santo”. Pelo contato, contagiam e se reterritorializam nos demais magneticamente. Tudo se passa como se, em algum lugar no órun (mundo dos ancestrais), alguém tivesse ligado uma tomada. Do modo como a vejo, esta é uma espécie de aliança pelo choque. Na metáfora elétrica que Bennett forja, o regime desta aliança é o de um agenciamento:

The electrical power grid offers a good example of an assemblage. It is a material cluster of charged parts that have indeed affiliated, remaining in sufficient proximity and coordination to produce distinctive effects. The elements of the assemblage work together, although their coordination does not rise to the level of an organism. Rather, its jelling endures alongside energies and factions that fly out from it and disturb it from within. And, most important for my purposes, the elements of this assemblage, while they include humans and their (social, legal, linguistic) constructions, also include some very active and powerful nonhumans: electrons, trees, wind, fire, electromagnetic fields. (Bennett, 2010, p. 24)

Se as árvores-atinsás são tão poderosos agentes não-humanos, como ressaltar no primeiro capítulo, é sobretudo porque elas são corpos condutores de força. Quando o copo é agenciado, pode-se sentir a presença do santo como uma “vibração” ou uma “irradiação”. Os orixás e as entidades têm “vibrações” próprias que, com o tempo, seus(uas) filhos(as) aprendem a identificar. A crescente intensidade da vibração pode alcançar o estado de “irradiação”. De alguém num pré-transe é dito estar “irradiado(a)”. Irradiar é fazer-se presente sem assumir um lugar por completo, é uma alocação espectral. Irradiar é dar sinal de sua existência, sem conformá-la a qualquer molde cognoscível. Irradiar é um modo do espectro, daquilo que já está aqui mas não se vê a olho nu. Esse (curto-)circuito de despossessão ou recipropriedade “irradia” e se refrata nas posses, nas posições e nas propriedades jurídicas, as assombra e atravessa, como veremos.

2.2. Oyá Gbalé com *animus domini*

Conforme haviam pedido Xangô e Oyá, Pai Ubaldino abriu casa em meados de 1983. Ali ele permaneceu, numa área de ocupação, por cerca de dez anos, até seu primeiro despejo. Foi Exu quem veio em socorro do sacerdote quando, por força de uma

incorporação (imobiliária), foi preciso achar outro local para o terreiro. Na Zona Sul de São Paulo, em franca expansão urbana nos anos 90, essa não era uma missão simples:

T - Como foi que tomaram posse daquela área?

U - Eu morava na Avenida Mascote. Eu conheci um rapaz de Oxóssi, vim saber que ele era de Oxóssi nas minhas mãos, através do orixá, no jogo. Ele chegou pra mim e falou: “Na Souza Dantas” - hoje a rua que eu citei, José Duprat Figueiredo - “tem um terreno e lá só mora uma senhora na parte de baixo, vamos fazer um barraco e construir esse centro”. Onde eu estava morando iam construir um prédio, na Av. Mascote, nós já íamos ser expulsos de lá. Lá foi ocupado também. Nesse tempo fui pra casa da mãe pequena e abri o terreiro lá. Quando a família foi crescendo, ela quis construir para a família dela, nada mais do que justo. Foi ao que apareceu esse rapaz querendo uma consulta. E eu perguntei aos orixás e eles disseram que podia ir.

T - Os orixás mandaram ocupar?

U - Mandaram. Eles que mandaram ocupar, eles que aguentaram o tranco. Exu, na verdade. Aí pra tomar posse foi Exu. Não foi Xangô, não foi Iansã, foi Exu. Que eu pedia muito a Exu pra onde eu ia levar o terreiro. (...) Primeiro foi de madeira, depois que fomos construindo o terreiro de bloco. (...) Bom, foi aquela luta, eu trabalhava de cozinheiro e o povo ajudando, meu salário ia todo no terreiro. Aí o tempo foi passando e tocamos o candomblé lá.

Xangô e Iansã, “donos” da cabeça do pai-de-santo, eram também os “donos” do Abassá. Mas, na hora do “tranco”, Exu foi o protagonista da *tomada de posse* de um imóvel de propriedade desconhecida, para garantir que os orixás seguissem tendo uma casa para habitar e reger. Como no Opô Afonjá e no Seja Hunde, os santos determinaram a “ocupação” da terra, seja para fazer valer uma prerrogativa esquecida (a dominialidade não usufruída), seja para retirá-la do abandono em que caíra (a posse não exercida).

Diferente desses outros casos, porém, a comunidade do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão não portava nem um documento de propriedade, nem um “justo título”¹¹⁶ de posse. Tampouco podiam alegar “posse mansa e pacífica” sobre a área para onde o terreiro seria trasladado. “Posse manda e pacífica” é um dos requisitos elencados pela “doutrina” jurídica, ao lado do *animus domini*, para que se reconheça proteção legal aos ocupantes, especialmente na hipótese de sua conversão em propriedade por usucapião:

A posse que conduz à usucapião deve ser exercida com *animus domini*, mansa e pacificamente, contínua e publicamente.

a) O *animus domini* precisa ser frisado para, de logo, afastar a possibilidade de usucapião dos fâmulos da posse. Em seguida, devem ser excluídos os que exercem temporariamente a posse direta, por força de obrigação ou direito, como, dentre outros, o usufrutuário, o credor pignoratício e o locatário. Nenhum deles pode adquirir, por usucapião, a propriedade da coisa que possui em razão de usufruto, penhor ou locação. É que, devido à causa da posse, impossível se toma possuírem como proprietários. Necessário, por conseguinte, que o possuidor exerça posse com *animus domini*. Se há obstáculo objetivo a que possua com esse animus, não

¹¹⁶ “Assim, o critério de justiça que qualifica a posse deriva imediatamente de sua identificação com a propriedade. Quando a relação entre o indivíduo e os bens não corresponder ao poder adquirido por “justo-título”, ou seja, decorrer da propriedade, então esta será tomada como injusta. Tanto o é, que o código civil vigente qualifica como justa “a posse que não for violenta, clandestina ou precária”. E esses atributos são considerados tomando-se como base, evidentemente, o instituto proprietário.” (Milano, 2017, p. 176)

pode adquirir a propriedade por usucapião. A existência de obstáculo subjetivo impede apenas a aquisição que requer boa-fé. Por fim, é preciso que a intenção de possuir como dono exista desde o momento em que o prescribente se apossa do bem. Inexistindo obstáculo objetivo, presume-se o *animus domini*.

b) A posse deve ser mansa e pacífica, isto é, exercida sem oposição. O possuidor tem de se comportar como dono da coisa, possuindo-a tranquilamente. A vontade de conduzir-se como proprietário do bem carece ser traduzida por atos inequívocos. Posse mansa e pacífica é, numa palavra, a que não está viciada de *equivoco*. Na aparência, oferece a certeza de que o possuidor é proprietário. (Gomes, 2012, pp. 182-183)

A posse do Abassá não se enquadrava nos critérios da dogmática do direito. Não que ela estivesse de início “viciada de equívoco”, mas tampouco dela se poderia dizer um “ato inequívoco”. A relação entre possuidores e proprietários, na experiência de vários tipos de “ocupação”, é intrinsecamente marcada pelo tipo de equivocidade¹¹⁷ que Viveiros de Castro (2018) valoriza no ofício ou na “ocupação” dos(as) antropólogos(as).

Aliás, o êxito prático de uma ocupação de terras – a manutenção do imóvel na posse dos(as) ocupantes ou, mais rara, sua conversão em propriedade deles(as) – advém justamente da capacidade de equivocar os termos do binômio posse-propriedade, fazendo com que uma passe pela outra ou passe à outra. No regime das urgências da vida, ocupantes investem esforços em assegurar, diante das circunstâncias, sua posição, mobilizando para isso as estratégias à mão¹¹⁸. Entre elas, a usucapião surge como alternativa, um dos dispositivos mais notórios da passagem da posse à propriedade:

Usucapião é, no conceito clássico de Modestino, o modo de adquirir a propriedade pela posse continuada durante certo lapso de tempo, com os requisitos estabelecidos na lei: *usucapio est adjectio dominii per continuationem possessionis temporis lege definit*. A usucapião é, com efeito, um modo de aquisição da propriedade, por via do qual o possuidor se toma proprietário. (Gomes, 2012, p. 180)

São, “no conceito clássico de Modestino”, muitas as passagens que se operam pela *usucapio*. O possuidor passa a ser proprietário; a coisa passa de um patrimônio a outro; a posse passa de um estado jurídico a outro. O desconforto dos comentadores, acostumados

¹¹⁷ “É importante sublinhar que o equívoco não é apenas uma dentre as inúmeras patologias que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o nativo (...) Ao contrário dessas patologias contingentes, o equívoco é uma categoria propriamente transcendental, uma dimensão constitutiva do projeto de tradução cultural próprio da disciplina (...) Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo. Não para desfazê-lo, o que suporia que ele nunca existiu, mas, muito pelo contrário, para potencializá-lo, abrindo e alargando o espaço que se imagina não existir entre as linguagens conceituais em contato – espaço que, precisamente, o equívoco ocultava. O que equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre a para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós ‘estávamos dizendo’.” (Viveiros, de Castro, 2018, pp. 90-91)

¹¹⁸ Para uma descrição densa dessas estratégias jurídicas e extra-jurídicas por áreas em conflito fundiário, indicamos os trabalhos recentes de Franzoni (2018) e Lima (2019).

a definir para fixar, com um instituto tão dado a passagens é palpável. Eles permanentemente insistem na “natureza *sui generis*” desse “modo originário de aquisição da propriedade”, que – espantosamente, para muitos(as) – não passa pelo mercado, pelo comércio ou pelas transações entre sujeitos, mas emerge de um estado de coisas, de uma relação sem mediação, de uma força de contaminação íntima entre direito e vida¹¹⁹.

Esse tipo de “relação entre pessoas e coisas” (o tema acendeu acirradas disputas entre vertentes doutrinárias¹²⁰) ocupa um lugar perturbador na imaginação jurídica. Na usucapião, tudo se passa como se o habitar fosse suficiente para gerar direitos, e, em vários casos, os terreiros tiveram de acionar essa via processual (no Sítio de Pai Adão, no Seja Hunde) para que orixás e voduns permanecessem na terra onde foram plantados.

As ações possessórias e as ações de usucapião são paisagens, na teoria do direito civil, em que as materialidades e performatividades falam alto, em que os vestígios de “detenção”, “atos de força” e “desforço”, de “poderes do proprietário”, de “comportamento público e notório” são o objeto primeiro e primordial de prova das partes e do escrutínio dos juízes. Isso não escapou a Pontes de Miranda, autor que, além ou apesar de ter travado parcerias com o movimento antropofágico brasileiro, continua sendo bastante apreciado pelos magistrados¹²¹. Segundo ele, na posse,

(...) a diferença entre mundo fático e o mundo jurídico passa a ser da máxima importância. É o clímax da discussão, porque em nenhuma outra matéria se torna mais nítida a coloração de

¹¹⁹ “Tendo essa força, é preciso justificá-la. Os escritores não estão de acordo na determinação do seu fundamento. Dividem-se em duas correntes: a subjetiva e a objetiva. As teorias subjetivas procuram fundamentar a usucapião na presunção de que há o ânimo da renúncia ao direito por parte do proprietário que não o exerce. O raciocínio é este: se o dono de uma coisa se desinteressa de sua utilização durante certo lapso de tempo, é porque a abandonou ou está no propósito de abandoná-la. Em verdade, porém, isso não ocorre. As mais das vezes, não há, de sua parte, essa intenção. Presumi-la é desconhecer a própria natureza humana. (...) As teorias objetivas fundamentam a usucapião em considerações de utilidade social. É socialmente conveniente dar segurança e estabilidade à propriedade, bem como consolidar as aquisições e facilitar a prova do domínio. A ação do tempo sana os vícios e defeitos dos modos de aquisição porque a ordem jurídica tende a dar segurança aos direitos que confere, evitando conflitos, divergências e mesmo dúvidas.” (Gomes, 2012, p. 181). Em ambas as teorias, contudo, a *relação jurídica* (que acredita ser uma mera “vestimenta” das relações ditas “sociais”) se estabelece entre *sujeitos*, individuais (possuidor e proprietário) ou coletivos (possuidor, proprietário e coletividade). Há, portanto, toda uma ontologia (um divisor natureza/cultura) e uma “antropologia” (no sentido restrito de uma determinada concepção do humano) por detrás das autodescrições jurídicas, que inventa sua própria natureza e sua “sociedade”.

¹²⁰ “Os adeptos da *teoria realista* caracterizam o direito real como o poder imediato da pessoa sobre a coisa. (...) Contra essa concepção levantaram-se duas objeções principais: a primeira, a de que não pode haver relação jurídica senão entre pessoas (...) Impressionados com a sustentada inexistência de uma relação jurídica entre pessoa e coisa, muitos autores adotaram a teoria personalista, segundo a qual os direitos reais também são relações jurídicas entre pessoas, como os direitos pessoais. A diferença está no sujeito passivo. Enquanto no direito pessoal, esse sujeito passivo - o devedor - é pessoa certa e determinada, no direito real, seria indeterminada, havendo, neste caso, uma obrigação passiva universal, a de respeitar o direito - obrigação que se concretiza toda vez que alguém o viola. Deve-se a Windscheid sua primeira formulação.” (Gomes, 2012, pp. 11-12)

¹²¹ Informação coletada em pesquisa da Associação dos Magistrados Brasileiros (Vianna et. all., 2018).

parte do mundo fático, que do resto dele se separa, fazendo o mundo jurídico. (Miranda, 2001 p. 29)

Torna-se tão pungente a distinção entre fato e direito, aqui, justo porque é onde ela escapa. O trabalho sisífico dos juristas é esse de manter apartados termos que insistem em confundir-se, o esforço de voltar a frabicar, cotidianamente, o direito como um outro da vida, de não deixar que coincidam sob pena de sua ruína. É preciso apartá-los, primeiro, para que qualquer operação jurídica (como a subsunção) seja possível. E, na posse, esse grande divisor parece estar mais ameaçado que em qualquer outro lugar.

A posse talvez seja o instituto jurídico mais difícil de definir, ou, nas palavras de José de Alencar, “no seio deste labirinto” até mesmo a “metafísica sutil da jurisprudência” se perde (e dificilmente, para ficar no nome mais conhecido, Oswald enquanto bacharel em Direito não tivesse percebido isso). Definir juridicamente a posse implica distinguir o momento em que o direito toca a vida: por isso, a interminável discussão jurídica em torno do seu estatuto – se é fato ou se é direito –, ou melhor, a respeito de como uma apropriação física produz consequências jurídicas e gera direitos (e, por contrapartida, quando é um mero fato), discussão que rendeu diversas soluções legislativas e proliferação de parainstitutos legais (detenção – *nuda detentio*, posse ficta – *ficta possessio*, posse indireta, etc.), discussão em que, não por acaso, se envolveram dois dos maiores romanistas (isto é, especialistas justamente da “origem” do Direito ocidental) do século XIX, Savigny e Ihering (mas também Guns, primeiro editor de Hegel), essa discussão é, na verdade, um debate metodológico sobre o Direito, ou melhor, um debate ontológico onde se trata de definir a relação entre a esfera jurídica e a vida. Trata-se de decidir quando a ocupação, a detenção, a apropriação, ou de que outro modo se queira chamar a posse, se converte em propriedade – e a insolubilidade da discussão revela que só por meio de uma ficção é possível este trânsito. (Nodari, 2007, p. 110)

Ali onde o direito toca a vida, não só o *espaço* mas o *tempo* e o trabalho do tempo sobre o mundo estão em questão. E o tempo que “consolida situações fáticas”. Todo um vocabulário da prática - da força, do poder e dos “fatos jurídicos”¹²² - permeia o ramo do direito sugestivamente batizado “Direito das Coisas” ou “Direitos Reais” (de *res*, “coisa”). Mas essa é uma realidade *jurídica*, é dizer, uma edição ou uma amarração particular. Nem tudo e nem todos passam automaticamente de uma realidade a outra. Por isso identificaram estudiosas como Milano (2017) e Franzoni (2018) o “não lugar dos sujeitos da posse” ou uma “tendência de despacialização” do direito. Cada ontologia jurídica materializa e desmaterializa pessoas e mundos à sua maneira, num modo particular de imaginar não os “direitos, mas sobretudo os ‘fatos’” (Geertz, 2013).

¹²² Seguimos com Pontes de Miranda, em sua verve algo hermética: “fato ou complexo de fatos sobre o qual incidirá a regra jurídica, portanto, o fato de que dimana, agora, ou mais tarde, talvez condicionalmente, ou talvez não dimanar, eficácia jurídica” (2001, p. 126)

A despeito de suas muitas distonias, é impressionante a variedade de conexões que emergem entre a “realidade” do axé (o axé “realizado” ou plantado nas coisas) e a “realidade” do direito (os “direitos reais” ou “direitos das coisas”). Entre elas, os enredos em que a propriedade obliquamente assombra a segurança e a manutenção das casas de santo, podendo ser vistas como um “fantasma” ou “espectro” jurídico (Derrida, 2006).

Assim como os processos de tombamento, as ações possessórias, e em especial, as ações de usucapião (que pode sempre ser “invocada como matéria de defesa”¹²³), têm uma dimensão alquímica. Elas são composições da materialidade (e das “matérias de defesa” jurídicas) e a totalidade do direito está contida em cada um dos fragmentos destacados para lhe dar passagem. Trata-se, novamente, de um atributo hologramático de cada mínima “prova da posse” (uma conta de água, uma fotografia de infância, um testemunho de vizinhos, uma carta enviada por parente, uma estaca fincada há muito tempo, um contrato de gaveta etc). É nas miudezas que germina a propriedade.

A usucapião e certas ações possessórias, na medida em que tomam a posse como sua matéria-prima, “dão passagem” *no* direito a algo que não é, em princípio, *o* direito. Essas delicadas traduções ou artefatos do encontro entre direito e vida são *milongas*. A usucapião rasura as fronteiras entre as categorias posse-propriedade, mas não as abole. Por sua vez, a própria posse imprecisa os limites entre fato-direito, como os limites entre pessoa-orixá estão borrados no corpo. Explorar o intervalo entre eles é ofício de juristas e pais(mães)-de-santo. Quando exu, em posseção do corpo de Pai Ubaldino, guiou a ocupação da nova casa de Xangô e Oyá, ele mesmo rasurava as textualidades do direito e, como um palimpsesto, inscrevia nelas uma nova camada, algo que não era *do* direito.

Voltando a esse registro, o do relato de Tata Loango, destaco que o sacerdote percebia sua chegada, a de seus santos e a de seus(uas) filhos(as)-de-santo num terreno sem amparo documental, como um “tranco”. Leio esse “tranco” tanto no sentido de um ato que faz estremecer a ordem jurídica, um *sacudimento*, quanto no sentido de um destrancar, de um abrir as “trancas” da propriedade, as cercas e porteiros que a confinavam. Talvez por isso tenha sido “Seu Tranca-Ruas”, um exu “catiço” de Pai Ubaldino, quem tomou a frente da situação. São múltiplos os atributos e emblemas de Exu (ou Bará) em sua faceta de abridor de caminhos e de portador das chaves do mundo:

¹²³ Segundo a previsão do art. 13 da Lei Federal .10.257/2001, “a usucapião especial de imóvel urbano poderá ser invocada como matéria de defesa, valendo a sentença que a reconhecer como título para registro no cartório de registro de imóveis.”

O Bará [uma das versões de exu no batuque sul-riograndense], ao incorporar em seus filhos, dança, fazendo gestos com a mão direita como se segurasse uma chave entre os dedos polegar e indicador e abrisse com ela fechaduras (tal como São Pedro é retratado portando as chaves dos céus). A homologia entre a função de Bará de abrir os caminhos na terra e a de São Pedro de abrir as portas do céu é evidente. Exu atuaria como porteiro do mundo, com seu porrete fálico enfeitado com cabaças, e São Pedro, como porteiro dos céus, carregando sua chave de ouro. (...) Assim, cadeados são colocados nos assentados de Exu ou na porta da casa onde estão seus assentamentos para que, no movimento de abrir ou fechar destes cadeados, sua força seja liberada ou controlada. Alguns nomes pelos quais ele é conhecido, como “Exu-Abre-Caminhos”, “Exu Tranca-Ruas”, “Exu Porteira” e, mais recentemente, “Exu Sete Cadeados”, assim como referências ao seu poder de quebrar barreiras, presete no repertório de cânticos de Exu na umbanda (...) enfatizam esta dimensão incontrollável da entidade. (Silva, 2015, pp. 39-56).

Aproveitando a menção ao batuque do Rio Grande do Sul, é pertinente observar que, nesse contexto, as expressões “ocupar-se com o santo” ou “estar ocupado com o santo” são equivalentes a “virar no santo” ou “estar virado no santo” (Corrêa, 2006), apontando para um vocabulário territorial da possessão recíproca. Reversamente, talvez possamos afirmar que ao ocupar um terreno, o axé “vira” aquele lugar o santo.

A posse por ocupação que inauguraria o Abassá de Xangô, então, começava na *virada*. Não era nem “mansa” nem “pacífica”, razão pela qual tinha de ser administrada por Exu, especialista em conflitos, inclusive os fundiários¹²⁴. Mas as demandas dos(as) filhos(as) de Xangô e Caboclo Sultão estavam só começando. A possessão da terra *conjurava* (no duplo sentido que Derrida lhe atribui, de invocação e de exorcismo¹²⁵) os “poderes proprietários” de alguém, com consequências imprevisíveis. Uma posse com essa origem requereria resiliência para se consolidar. A “posse nova” podia ser contestada a qualquer momento pelo sujeito oculto da propriedade, o(a) “dono(a) da terra” que ninguém conhecia, até aquela altura. Diferente da roça que Xangô já dizia possuir em Coelho da Rocha, um exu-catiço operou a possessão inicial (iniciática?) do Abassá.

¹²⁴ Adotamos, para o escopo da tese, a definição de “conflitos fundiários urbanos” dada pela Resolução Recomendada 87/2009 do Conselho Nacional das Cidades: “disputa pela posse ou propriedade de imóvel urbano, bem como impacto de empreendimentos públicos e privados, envolvendo famílias de baixa renda ou grupos sociais vulneráveis que necessitem ou demandem a proteção do Estado na garantia do direito humano à moradia e à cidade.”

¹²⁵ “In the occult society of those who have sworn together [*des conjurés*], certain subjects, either individual or collective, represent forces and ally themselves together in the name of common interests to combat a dreaded political adversary, that is, also to conjure it away. For to conjure means *also* to exorcise: to attempt both to destroy and to disavow a malignant, demonized, diabolized force, most often an evil-doing spirit, a specter, a kind of ghost who comes back or who still risks coming back *post mortem*. Exorcism conjures away the evil in ways that are also irrational, using magical, mysterious, even mystifying practices. Without excluding, quite to the contrary, analytic procedure and argumentative ratiocination, exorcism consists in repeating in the mode of an incantation that the dead man is really dead. It proceeds by *formulae*, and sometimes theoretical formulae play this role with an efficacy that is all the greater because they mislead as to their magical nature, their authoritarian dogmatism, the occult power they share with what they claim to combat.” (Derrida, 2006, p. 59)

Fazer notar que não foi um orixá e sim uma “entidade” o responsável por essa ocupação de um território “alheio” serve para conectar essa história com as ilações de Rabelo e Aragão sobre o transe: “(...) Os caboclos precisam ocupar um território que a princípio não lhes pertence, razão pela qual a ocupação é sempre, em alguma medida, uma luta; os orixás irrompem num território que é (desde sempre) seu” (2018, p. 82).

Se essa interpretação vale para a posse no território do corpo, pode se aplicar à posse no território da cidade. As entidades, habituadas a ocupar corpos, “adormecendo” ou “suspendendo” consciências, não devem ter grandes dificuldades para ocupar terrenos, “adormecendo” ou “suspendendo” as propriedades (enfim, a propriedade é, na teoria de Ihering, que acabou prevalecendo, a *essência* ou a *alma* da posse, isto é, a propriedade estaria para a posse como a “consciência” estaria para o corpo, o *proprium* do sujeito¹²⁶).

Ocorre que o mundo do axé é povoado por outras almas. Talvez Ihering se espantasse com a história que me contou Pai Ubaldino. Uma década depois da instalação

¹²⁶ A despeito de longa, a citação que segue permite situar ao(à) leitor(a) não familiarizado(a) com ao meandros da discussão, o nível de detalhamento e de angústia que a teoria da posse pode gerar nos(as) juristas: “A obra de Savigny é uma tentativa de reconstrução sistemática da elaboração da posse no Direito Romano. Para ele, a posse resulta da conjunção de dois elementos: o corpus e o animus. O corpus é o elemento material que se traduz no poder físico da pessoa sobre a coisa. O animus, o elemento intelectual, representa a vontade de ter essa coisa como sua. Não basta o corpus, como não basta o animus. “*Adipiscimur possessionem corpore et animus; nec per se corpore, nec per se animo.*” Se não existe a vontade de ter a coisa como própria, haverá simples detenção. É o que se chamava naturalis possessio, que, não sendo verdadeiramente posse pela ausência de animus, não produzia efeitos jurídicos. A essa posse desfigurada, contrapõe-se a posse civil, resultante da conjunção dos elementos corpus e animus. (...) Justo porque Savigny carrega no elemento intencional, somente reconhecendo posse onde há animus domini, sua teoria é qualificada de subjetiva. As maiores críticas que lhe são dirigidas visam precisamente ao seu exagerado subjetivismo, que faz depender a posse de um estado íntimo difícil de ser precisado concretamente. (...) Depois de tecer essas considerações preliminares, Ihering insurge-se contra a concepção subjetivista, que valoriza o elemento psíquico fazendo depender a configuração da posse da existência do animus de certo grau. Segundo essa concepção, a vontade do possuidor deve ser a de tentar possuir a coisa como ou à maneira de uma coisa própria. Por outras palavras, o possuidor há de sentir-se como se fosse o dono da coisa. Considera essa doutrina falsa, mostrando que a diferença entre a posse e a detenção não está na natureza particular da vontade de possuir, mas, sim, na causa de aquisição. Mostra, em seguida, que a posse não é, como parece aos partidários da teoria subjetiva, o poder físico da pessoa sobre a coisa, mas, sim, a exterioridade da propriedade. O seu ponto de vista pode ser resumido na seguinte sentença: só há posse onde pode haver propriedade. O que importa é o uso econômico, a destinação das coisas, a forma econômica de sua relação exterior com a pessoa. Algumas coisas comportam o poder físico porque podem ser guardadas e defendidas. Outras, porém, não o admitem, porque são livres e abertas. No entanto, umas e outras podem ser possuídas. Segue-se que o chamado corpus, no sentido de poder material da pessoa sobre a coisa, é insuficiente, porque não abrange todas as relações possessórias, mas, somente, as que incidem em bens que devem ser guardados. Adotando-se o critério da destinação econômica, será fácil reconhecer a existência da posse, mesmo sem ter a menor ideia de sua noção jurídica.” (Gomes, 2012, pp. 32-35). Nas teorias da posse, *corpus* (detenção) e *animus* (intenção) reproduzem as imagens da cisão corpo/mente que organizou o sujeito da modernidade. Assim, nota-se como o *sujeito proprietário* apenas pode nascer do encontro das metades cingidas de seus termos: no sujeito, o divisor *corpus/anima*; na propriedade, o divisor *corpus/animus*. Em ambos, reflexos do grande divisor: natureza/cultura, barbárie/civilização. Nas palavras de Barcellona: “A la abstracción de la propiedad corresponde la abstracción del sujeto, y solo esto hace posible la transformación del individualismo posesivo originário em uma forma general de organización de la sociedad” (1996, p. 43).

do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão na área designada por Seu Tranca-Ruas, as cerca de vinte famílias cujos barracos dividiam o terreno com o “barracão” de candomblé (a maioria das quais, detentoras de cargos na hierarquia da casa) seriam surpreendidas com uma ordem de desocupação emitida em uma ação de reintegração de posse:

U - Já estávamos morando ali, já estava o fundamento da casa, do terreiro de Xangô. Depois de vários anos chegou uma ordem de despejo e ficamos todos em confusão. Porque com aquela ordem de despejo não sabíamos para onde ir, isso e aquilo. Consultando o orixá, o orixá disse que não era para ninguém sair dali, pois essa ordem não iria acontecer, mas segundo a ordem teria batalhão de choque, corpo de bombeiros, PM, ambulância, porque era uma área de risco, segundo eles (...) Foi aquele pandemônio e eu com medo. Mesmo o santo falando que não era pra sair, eu pensei no risco, numa confusão, algum combate entre os moradores, porque até então, nesse terreno - eram dois terrenos muito grandes - moravam dezenove, talvez vinte famílias,

T - E era uma área particular?

U - Era uma área particular, não era da prefeitura, e resolvi sair. Meu filho de santo de Oxóssi [não o mesmo que indicara a área, mas um ogã da casa] tinha um bar na favela, bem no miolo da favela e do lado do bar tinha um quarto. Ele me cedeu esse quarto para eu ficar lá enquanto resolvia tudo. Bom, garanto a você, não foi falta de fé, foi medo de alguém se machucar. Passou dia, não veio polícia, não veio bombeiro, não veio ninguém tirar a gente. Resumindo, falei “vou voltar lá pra cima, pra casa do santo”. Sim, porque eu sempre estava lá cuidando do santo, não deixei abandonado.

T - As famílias também saíram?

U - Algumas, as que moravam bem logo na frente saíram, mas sempre iam lá dar uma olhada nas suas casas.

T - Mas o que ficou lá?

U - No terreiro ficou tudo o que é do santo, ficou só o orixá morando lá, tomando conta. Pois bem. Passando meses não aconteceu nada, resolvi voltar. Voltei, passaram anos para depois aparecer o advogado, dois advogados da dona dessas terras. Só que eles não vieram com conversa de despejar ninguém, ao contrário, eles sabiam que ali era só família humilde e ofereceram os terrenos pra gente comprar. A gente juntou todo mundo e comprou. Realmente, o orixá disse que ninguém seria despejado e não foi. E hoje as pessoas moram ali, continuam as mesmas famílias. Aliás só falta passar a escritura (...) então isso é uma prova do que o orixá pode fazer.

T - Quanto tempo ficou só o santo morando no terreno?

U - Eu acho que uns quatro meses. Foi três meses pra quatro, o santo morando lá sozinho, coitado. Mas eu ia dar *ossé*, cuidar, porque sei que eles estavam sempre zelando por mim.

Ao tomar conhecimento dessa história, imediatamente me dei conta de que eu mesmo, sem o saber, estivera enredado nela. Nos anos de 2007 e 2008, nos primeiros anos da graduação em direito, fui chamado a participar, na figura híbrida de estudante e filho-de-santo da casa, de algumas das reuniões entre os advogados da proprietária e a comunidade. As negociações, que resultariam num contrato de compra e venda, hoje quitado, eram realizadas no salão do terreiro, onde Pai Ubaldino assentara os “fundamentos” do axé. Ele mesmo, acostumado a mediar entre humanos, orixás e entidades, fora eleito procurador das famílias nessas tratativas jurídicas.

Sugeri anteriormente que mães(pais)-de-santo, xamãs e antropólogos(as) partilham do ofício da passagem, do trânsito e da diplomacia¹²⁷ entre mundos e realidades

¹²⁷ “O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental e o relativismo como política pública (a prática complacente

alternativas. O papel de mediador que Pai Ubaldino desempenhava entre possuidores e proprietários - mas sobretudo entre linguagens e práticas burocráticas e vernaculares - não era aleatório. Versado nas trocas entre humanos e não-humanos, acostumado a desembaraçar muitos tipos de nós, Tata Loango era, além de uma liderança comunitária reconhecida, o agente mais qualificado para administrar esse novo enredo entre direito e axé. Que o fizesse “guiado” (as entidades são também chamadas “guias” dos caminhos das pessoas) por Seu Tranca-Ruas reforça a função de exu como comunicador.

Por meio da confecção de um contrato sob a consultoria de Exu, ninguém foi despejado naquela ocasião, como o santo vaticinara. Em certo sentido, pode-se dizer que o “fundamento” de axé da ocupação (os assentos dos orixás) interceptou o fundamento de direito da reintegração (a propriedade), colocando-a em suspenso. Nas palavras do zelador do Abassá de Xangô, essa é “uma prova do que o orixá pode fazer”. Os santos, sozinhos, haviam exercido posse sobre o imóvel em disputa. Pelos três ou quatro meses que se seguiram à intimação para desocupar a área do terreiro, apenas os deuses e os espíritos desobedeceram o mandado judicial. Orixás e catiços se recusaram terminantemente a sair de sua casa e proibiram que seu zelador transferisse os assentos.

A Pai Ubaldino, que se mudara não por “falta de fé”, mas por “medo de que alguém se machucasse”, restou resignar-se aos desígnios não-humanos. Periodicamente, ele visitava o terreiro para manter o espaço conservado e realizar as “funções” essenciais (como dar comida ao santo ou dar *ossé*, o que ele descrevia como “cuidar” do santo¹²⁸). Cuidar – em ambas as acepções, “garantir os cuidados” aos orixás e à terra e “tomar cuidado” com eles e com as demais forças que (n)os ameaçam – é também cativar e ser cativado. Era crucial zelar de quem “continuava zelando” por ele e seus(uas) filhos(as).

Com exceção das famílias, que por vezes “iam lá dar uma olhada nas suas casas”, ninguém permaneceu nos lotes. No terreiro “ficou só o orixá morando”. Na opinião de Pai Ubaldino, eram eles que “tomavam conta” dos lotes, isto é, que agiam eles mesmos como *zeladores*. Seu cuidado, no final das contas, acabou cativando a terra. Pai Ubaldino não soube explicar, precisamente, o que se sucedeu para o não cumprimento da ordem de despejo, mas o fato é que “não veio polícia, não veio bombeiro, não veio ninguém”.

Ao longo de nossos diálogos sobre o caso, Pai Ubaldino lembrou-se de haver arquivado alguns documentos numa pasta. Neles, pude obter mais sobre o processo

da tolerância), o perspectivismo xamânico ameríndio é o multiculturalismo como política cósmica (o exercício exigente da precaução.” (Viveiros de Castro, 2018, p. 50)

¹²⁸ Libações e cuidados com os igbás dos orixás.

judicial. Nos autos de inventário n. 1591/98 da 1ª Vara de Família e Sucessões do Foro Regional III Jabaquara/Saúde da Comarca de São Paulo, constava um “terreno situado à Rua Souza Dantas [atual Jorge Duprat Figueiredo], por lote n. 24-A da Quadra I da Vila Paulista” entre os bens do espólio do Sr. Ozi Camillo. O proprietário já havia tentado a retomada do imóvel na década de 90, mas o caso permaneceu parado depois de seu falecimento. A expedição de uma carta de adjudicação no inventário ocorreu apenas em 15 de dezembro de 2004. Talvez tenha sido essa a carta que receberam as famílias ou, com base nela, pode ter sido aberta outra ação de reintegração de posse que não acessei. Seja como for, as notificações para deixar o imóvel chegariam em 2005 e as negociações para aquisição se estenderiam ao longo dos anos seguintes, resultando finalmente num contrato (guardado na mesma pasta plástica de Pai Ubaldino) firmado em maio de 2010. Novamente, trabalhar ao lado do tempo favoreu a permanência do terreiro.

Num primeiro momento, os procuradores da herdeira (os mesmos que intermediariam o contrato com as famílias), a viúva do *de cujus*, consignaram no processo sua determinação de agilizar “ao máximo a negociação para a retirada dos invasores do imóvel”. Contudo, e isso os autos não registram, algo ou alguém – Oyá? Xangô? Exu? – os removeu da intenção inicial, abrindo a possibilidade de venda aos próprios moradores.

Essas duas narrativas do processo – a dos autos e a de Pai Ubaldino – interseccionam posses e possessões. A posse é um bom condutor de enredos (das versões simultâneas do acontecimento) justamente por ser uma relação perspectiva:

A posse se torna o ponto de acesso e deslocamento por meio do qual nos parece possível pensar as composições com e da terra a partir das teorias etnográficas que explicitam a posse como relação perspectiva entre sujeitos, que, ao contrário do controle e da exclusão recíproca – manifesta na ideia daquilo que é de alguém não ser de outro –, revela-se na posse recíproca ainda que assimétrica (ou talvez se possa falar em posse sem posse) de corpos que se ocupam uns dos outros. O corpo e a terra e o corpo da terra como formas correlatas do corpo e seus santos (pode-se pensar que o experimento faz parte uma tentativa de composição afro-indígena que segue a aliança político-ontológica desses povos, o reagrupamento entre eles). Se a posse nos termos legais pode ser pensada como aquilo que dá origem a uma teoria da propriedade, como argumenta, por exemplo, Carol Rose (1985), o esforço aqui é tomar a posse não como causa/origem, mas ao contrário, como efeito das diferenças perspectivas da terra, ou seja, imaginar uma teoria-prática da posse como uma contra-teoria da propriedade. (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 70-71)¹²⁹

¹²⁹ O recente artigo de Andressa Lewandowski e Diego B Goltara passou a compor o enredo da tese como um acontecimento ele mesmo. Somente depois da defesa da tese tomei contato com o trabalho, por indicação de Alexandre Nodari (a quem sou, por isso também, grato). A aparição simultânea de um escrito que, por outras vias, também propunha a posse como uma contra-teoria da propriedade tornou inevitável (e confessadamente prazerosa) sua agregação a esta versão final.

A possibilidade da posse como uma contra-teoria da propriedade (essa “relação desincorporada com a terra”) reverbera nos encontros dos orixás de Pai Ubaldino com os entes jurídicos. Enquanto operadores do direito tendem a colocar essas entidades entre aspas, numa suspensão de sua agência, o axé pôs a propriedade em suspenso. Ora, se uma pessoa pode ser “jurídica”, porque um santo não pode ser “pessoa”?

Quando os santos ordenam a ocupação de um terreno para fazer dele “sua terra” e quando se recusam a obedecer a ordem de remoção de um juiz, talvez estejam encarnando ou incorporando à sua maneira uma das máximas do Direito Antropofágico, “a posse contra a propriedade”. Não se trata apenas de estabilizar a “segurança jurídica da posse”¹³⁰ ou de conquistar pela posse a propriedade, substituindo um proprietário anterior, mas de especular¹³¹ uma outra margem, um fora dessa lei. Trata-se de maquinar um caminho para a desativação do fluxo proprietário em si:

Entretanto, possivelmente o maior legado do estômago de avestruz da Antropofagia – a experimentação sem fim das formas de apropriação/desapropriação – seja o conhecimento de como funciona o dispositivo da propriedade e, portanto, os modos de desativá-lo. Este conhecimento aparece, na Revista, na forma do “Direito Antropofágico” e sua “pedra de toque”: “a posse contra a propriedade”. (...) A escolha pela posse revela-se estratégica: a posse é algo como a “última fronteira do direito”, onde direito e vida tornam-se indiscerníveis, onde um fato pode, a todo o momento, se converter em direito, e um direito pode voltar a ser puro fato. (Nodari, 2007, pp. 18-19)

Os santos do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão parecem ter levado às últimas consequências as proposições do movimento antropofágico. Obtiveram sucesso onde muitos(as) ativistas e juristas fracassaram: encontrar uma forma de desativar, ao menos temporariamente, o regime da propriedade, suspendendo uma reintegração de posse. A posse dos/pelos orixás – que se recusaram a deixar o local, permanecendo em seus assentamentos – não simplesmente tornou mais “legítima” a posse de seus(uas) filhos(as),

¹³⁰ Nos termos do art. 11 o Comentário Geral n. 04 do Conselho de Direitos Humanos da ONU sobre o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), entende-se por *segurança jurídica da posse*: “A posse toma uma variedade de formas, incluindo locação (pública e privada), acomodação, habitação cooperativa, arrendamento, uso pelo próprio proprietário, habitação de emergência e assentamentos informais, incluindo ocupação de terreno ou propriedade. Independentemente do tipo de posse, todas as pessoas deveriam possuir um grau de sua segurança, o qual garanta proteção legal contra despejos forçados, pressões incômodas e outras ameaças. Estados-partes deveriam, conseqüentemente, tomar medidas imediatas com o objetivo de conferir segurança jurídica de posse sobre pessoas e domicílios em que falta proteção, em consulta real com pessoas e grupos afetados.”

¹³¹ “Nesse sentido, toda antropologia, social ou ficcional, talvez seja especulativa, mas não menos real por isso, pois depende do ser situar-se como se fosse outro: o sujeito como se fosse objeto, o possível como se fosse real, o inexistente como se fosse existente, criando uma terceira posição puramente virtual que consiste na equivocação (...)” (Nodari, 2015, p. 8).

isto é, não fez da posse exercida pelo Abassá uma posse juridicamente mais robusta. Contudo, a posse da terra produziu um curto-circuito na propriedade e em seus mecanismos de realização (como o uso força da policial, que nunca chegou). Da contiguidade entre terra e corpo surge “a posse como uma resistência da cosmopolítica afrobrasileira diante da conversão da terra em propriedade” (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 82). Essa seria uma espécie de “posse sem posse”, precisamente para esquivar-se do fantasma da propriedade, sempre à espreita para capturá-la¹³².

Pai Ubaldino voltou ao caso em outra de nossas conversas, detalhando o que sucedera no Abassá alguns meses antes da carta de desocupação:

U - Eu me lembro de uma passagem, nós estávamos todo mundo dentro de casa, deu uma tempestade, uma ventania, e de um lado tem uma igreja evangélica, do outro lado tem um barzinho, e veio um raio em cima. Minha casa é de Xangô com Iansã e Ogum, veio um raio em cima da casa que parecia que Iansã tinha jogado uma bomba atômica, saiu queimando tudo. Eu me guio muito pelos antigos, os antigos diziam que um raio não cai duas vezes no mesmo lugar. Eu aprendi na pele que isso não é verdade. No mesmo ano o raio caiu de novo, no mesmo lugar, e só caía em cima do terreiro, só que dessa vez queimou televisão, geladeira (...) O pessoal que estava na lanchonete saiu todo mundo pra ver o que aconteceu, se era um boião de gás que tinha estourado e eu falei: “não, foi um raio de novo que caiu”. E o povo: “ué, mas o raio não cai duas vezes no mesmo lugar”. Engraçado que tem uma empresa bem de frente com pára-raio, mas não puxou. (...) O que eu quero provar é que minha casa é realmente de Oyá, né, de Xangô e de Oyá. Mais do que provado, porque são os elementos deles. Eu acho que eles fizeram aquilo pra provar mesmo que estavam ali, mas não machucou ninguém, tanto que eu logo dei uma festa pra Iansã.

T - O senhor disse que era um sinal. Do que o senhor acha que ela estava dando sinal?

U - Sinal bom, porque quando isso aconteceu não tinha saído ainda o papel do despejo...

T - Mas qual a relação entre o raio e o despejo?

U - Talvez ela querendo me avisar da confusão que estava vindo, porque no ano seguinte já veio a ordem de despejo, e ela me avisando que essa guerra seria vencida, que ela tomaria a frente junto com Xangô e os orixás, como realmente foi vencida. Ela tomando posse: “pera aí que a casa também é minha”!

A história do despejo que nunca aconteceu ia assumido novas feições. Agora, à ocupação do terreno, encabeçada por Exu, e ao plantio dos seus “fundamentos”, orientado por Xangô, somava-se um segundo ato de posse, o da própria Oyá-Iansã, personificada em dois raios caídos sobre no mesmo lugar. Pelas datas mencionadas por Pai Ubaldino, essa passagem deve ter ocorrido no ínterim entre outubro (mês de homologação do inventário do Sr. Ozi Camillo) e dezembro (mês da expedição da carta

¹³² “A posse separada da propriedade expressaria uma relação de fato entre uma pessoa e uma coisa que sob certas condições (estar em posse e ter a intenção de apropriação, poderes inerentes à propriedade) geraria os efeitos da propriedade, ou seja, uma relação jurídica. A conversão de uma em outra, da posse em propriedade, é o modo pelo qual a ocupação de fato pode ser capturada pelo direito a se ter direito sobre as coisas. Mas a separação entre essas duas formas é parte constituinte da própria ideia de propriedade.” (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 72)

de adjudicação) de 2004. A festa de Iansã a que o sacerdote alude em seu relato foi possivelmente celebrada próxima ao dia de Santa Bárbara (4 de dezembro), entre os atos.

Em jargão tecnicamente jurídico, dir-se-ia que Oyá manifestava seu *animus domini*, sua intenção de tornar-se ou de manter-se “dona” do Abassá, como se ressoasse incandescente sobre a casa com um raio, como numa de suas cantigas:

Oya kooro nilé ó geere-geere
Oya kooro nlá ó gè àrà gè àrà
[Oiá ressou na casa incandescente
Oiá ressocou com grande barulho
Ela corte com o raio]

Oyá ou Iansã é uma *yabá* (orixá cultuada sob o gênero feminino) vista como “valente, guerreira, sensual, senhora do tempo e das lutas, mulher de Xangô, aquela que amedronta os Eguns, aquela que compartilha da mesa de Exu” (Lody, 2006, p. 118).

Regida pelo signo do vermelho, do cobre e do alfanje, é personagem lembrado e situado no furor das tempestades, regente dos raios, sabedor da vida e da morte. (...) Iansã deusa, orixá, Iabá do fogo e dos ventos. É aquela que espana com mãos separando do ar o bem o mal. Empunhando o eruexim, afugenta os mortos, purificando os caminhos para os deuses, santos-orixás. Sua marca identificadora de mulher vibrante é significativo elemento de projeção social, relacionamento de um complexo de comportamentos das mulheres ditas e tidas como “quentes”. (...) Dada a precisa, incrível identidade de Xangô com Iansã, tornaram-se senhores dominadores do tempo meteorológico, quando do ronco da trovoadas, coriscos e tempestades apresentam seu incrível poderio. (Lody, 2006, pp. 118-119)

Ademais, a “qualidade” de Iansã de Pai Ubaldino, *Oyá Gbalé* é considerada “dona da terra” ou “aquela que toca a terra”, especialmente a terra do cemitério. Era essa faceta de Iansã “rainha dos Eguns”, senhora das travessias e das passagens entre mundos que se materializava sobre o Abassá de Xangô. Que o proprietário do imóvel tivesse falecido tornava o espólio ainda mais um domínio seu. Para o zelador, o fenômeno prenunciava a vitória que teriam numa “guerra” de que ainda nem tinham notícia. Fazendo passagem ou possuindo corpos e terras, Iansã revertia as lógicas do individualismo possessivo:

A formulação seria então: ao se ocupar dos lugares, é-se possuído por eles. Ao se ocupar da terra, é-se possuído por ela. Se ocupa da terra de modo análogo à ocupação do santo na pessoa, revertendo a lógica do trabalho como extensão do indivíduo nas coisas, criando separação entre o indivíduo e o agente que parecem ser da mesma ordem nos dois casos. É nesse cruzamento que nos é possível pensar uma correlação entre a “nossa terra” – a terra indígena e o santo de cada devoto como duas formas de posse não possessiva. (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 78-79)

A posse era recíproca porque Oyá, ao tocar a terra (*Gbalé*), ocupava-se dela, mas também a terra se ocupava da santa. Numa aliança, associavam seus corpos, suas

materialidades numa participação. O evento climático excepcional que baixara no terreiro seria mais tarde confirmado pelo jogo de búzios como sinal de que os orixás tinham o ânimo (*animus domini*) de residir ali, não se deixariam expulsar de seu *domus*. As duas rajadas seguidas se equiparam ao cajado de Omolú fincado no Opô Afonjá: marcadores cosmológicos de posseção, gestos originários de “tomada”: *nemein*.

Que essa seja uma “tomada” elétrica, que se dê por uma corrente de energia a conectar céu e terra, tem muito dizer. Bennett vislumbra nas “malhas” ou “circuitos de eletricidade” a imagem mais sugestiva dos agenciamentos:

First, the nonhuman: electricity. Electricity is a stream of electrons moving in a current, which is measured in amperes; the force of that current (the pressure pushing it through the wires) is measured in volts. (...) Electricity, or the stream of vital materialities called electrons, is always on the move, always going somewhere, though where this will be is not entirely predictable. Electricity sometimes goes where we send it, and sometimes it chooses its path on the spot, in response to the other bodies it encounters and the surprising opportunities for actions and interactions that they afford. In this selective account of the blackout, agency, conceived now as something distributed along a continuum, extrudes from multiple sites or many loci—from a quirky electron bow and a spontaneous lire to members of Congress who have a neoliberal faith in market selfregulation. How does this view compare to other conceptions of what an agent is and can do? (Bennett, 2010, pp. 26-28)

O movimento é o apanágio tanto dos elétrons quanto de Iansã. Certa imprevisibilidade de direção e variação de potência também. No *continuum* da malha elétrica, cabos, parlamentares, reservatórios e agências reguladoras participam. No *continuum* do axé, lotes, advogados, eletrodomésticos, ações possessórias, assentamentos, oficiais de justiça e deusas africanas se compõem de maneira inesperado, até mesmo para os(as) filhos(as)-de-santo do Abassá. Se o candomblé, como a *santería*, é usualmente descrito por seus(uas) adeptos(as) em termos de transmissões e correntes energéticas (uma rede elétrica acumula ou reduz potência, como um terreiro o faz), o apagão ou *blackout* que Oyá provocou em sua casa, queimando televisores e geladeiras, aumentava a própria “voltagem” do axé a ponto de promover curtos-circuitos em outros domínios, como o da propriedade:

Practitioners describe how they feel the strength of currents, meaning that the copresences manifest in ranges of their electricity. Messages from oricha and spirits heard in one's hear, or seen in visions, dreams, or other forms of spiritual communications are called spiritual transmissions” (*las transmissions*). (...) The *corriente espiritual* is a “charge” to the ambient power of a ritual space, and it connects practitioners and copresences to each other with bodily tingles, sounds, sensations, and possessions. The power of spiritual currents is also considered to reflect on the spiritual power (*ache*) of practitioners, whose ultimate goal is to “call” or “bring down” copresences. Like electricity, when a spiritual current is “strong” (*fuerte*) priests are “shook” or “mounted” as if shocked by the power of copresence. (Beliso De-Jesúsu, 2015, p. 42)

Tudo se passa como se os orixás, através de um excesso (a exponenciação dos níveis de energia), pudessem interromper tanto o circuito da subjetividade (acarretando um “apagão” da autoconsciência) quanto o circuito do direito (i.e. proprietários acionam a justiça → a justiça que aciona a polícia → a polícia aciona as famílias), como se desligassem os interruptores dessa cadeia. Em algum ponto da segunda operação (no instante que antecede a passagem do ato judicial ao ato de força policial), Oyá se interpôs com uma declaração audível de *animus domini*. Em sua chocante aparição ela “virava” no terreiro e virava o terreiro no santo, acionava um devir terreiro do “terreno” (sua versão jurídica), e restituía o “imóvel” à sua originariedade de “terra”. Oyá desativava a propriedade, dissolvendo sua contenção e restituindo a terra à diplomacia e à política:

Com a noção de posseção recíproca ou talvez mais precisamente de um tipo de posseção sem posse, buscamos construir um diálogo entre as ocupações dos corpos e dos lugares os quais a esterilidade da obsessão da propriedade tenta a todo tempo converter e domesticar. A propriedade do ponto de vista desses trânsitos aparece como forma de contenção – captura – que, ao fixar suas fronteiras, cria sujeitos e objetos invariavelmente definidos pelo contrato como metáfora da relação. Nos trânsitos da terra e do corpo, que incorporam justamente o risco e a incerteza, insistindo em fazer aparecer um mundo ao mesmo tempo comum e incomum, a condição da vida é a política (cosmopolítica) do cuidado – tomar cuidado e ter cuidado como modo e condição da vida. (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 93-94)

A reconversão do “imóvel” em “terra” pela cosmopolítica afro-brasileira não afasta, antes reforça, a política do cuidado. Tendo o cuidado *da* terra quanto o cuidado *com* as forças que a cercam (de ávidos proprietários a mercados imobiliários). Pai Ubaldino atesta que não é só em situações extremas como a queda de um raio que um *ilê axé* (o nome “casa de força” não parece coincidir com as centrais de eletricidade por completo acaso) e seus fundamentos exercem uma função magnética, são espécies de “para-raios”. O candomblé maneja, com toda a cautela, campos de forças e “cargas”, seus pólos positivos e negativos. A noção de “carga” é comumente associada à de “carrego”, um peso ou um acúmulo de energia densa, “pesada” que precisa ser escoada:

T - Então um candomblé funciona de certo modo como um para-raio?

U – Totalmente.

T – E um pai de santo também?

U – Totalmente. O zelador tá lá, chega uma pessoa carregada de alguma coisa ruim, até mesmo um egun negativo, a casa é um para-raio, o fundamento da casa é pra esse tipo de coisa também, pra não deixar a casa se contaminar com esse tipo de coisa. (...) então a casa é um para-raio e o fundamento é como se fosse um fio-terra. Até mesmo devido às pessoas que tentam queimar a casa, porque infelizmente existe muita inveja.

Parte do trabalho de “fechar o corpo” objetiva a imunização contra esse tipo de “carga”, assim como os banhos e os “sacudimentos de folhas” servem para “descarregar” tais energias. Não são só em corpos humanos que eles são realizados, também em escritórios, em carros, em prédios. Não é à toa que o termo “queimar” (como em “alguém queimou sua casa por maldade”) é empregado para as demandas ou guerras de feitiço, da mesma maneira que para sobrecargas e panes elétricas. Oyá não estava “queimando” o Abassá numa investida contra ele, mas poderia, sim, estar recarregando a casa, aumentando sua potência, seu axé, e preparando-o para “demanda” judicial.

A dona da casa se encarregava de diminuir a carga (semântica, política, jurídica, mítica) da propriedade, um dos mais enalacrados “carregos coloniais” (Simas e Rufino, p. 21). Se a propriedade e alguns dos direitos ou “gravames” que sobre ela podem incidir são imaginados pelos juristas como espécies de “ônus” reais, Iansã talvez estivesse mesmo liberando, levantando de seu terreiro as pesadas “cargas” da dominialidade.

Por isso os fundamentos enterrados numa casa, no dizer de Pai Ubaldino, também são ímãs ou “para-raios” que endereçam os múltiplos fluxos elétricos e ajudam a positivar suas cargas. “Plantar o axé” – o “modo de aquisição originário” da terra pelas divindades – é instalar um “fio-terra” e exige a composição de forças variadas, a serem potencializadas conjuntamente, inclusive pelos atos sacrificiais. É curioso observar a tradução jurídica da usucapião – outro “modo originária de aquisição” – se vale dessa mesma categoria: “A usucapião favorece o possuidor contra o proprietário, *sacrificando* este com a perda de um direito a que não está obrigado a exercer” (Gomes, 2012, p. 181).

Será o sacrifício fundante - aquele que planta ou funda não *na terra* mas *a própria terra*, isto é, o “chão”, um duplo do lugar, sua versão espectral – uma espécie não codificada de usucapião ou será a usucapião uma figura imprópria do sacrifício? Enquanto na usucapião o sacrifício é o do nome do proprietário, substituído por outrem, sem abolir sua posição, no sacrifício da cosmopolítica afro-brasileira é a propriedade em si que está em cheque e se consome. Se o sacrifício vigora quem o pratica corretamente, também faz entrar em vigor outro *nomos*. O ato de fundação de um terreiro – e os atos de dar de comer ao “chão”, recarregando-o – conteriam, diríamos, um sacrifício do direito, colocando a terra em outro regime, o da participação e não o da apropriação. Será por isso que, no samba-enredo do Salgueiro de 2019, que serve de epígrafe à tese, Xangô é reverenciado como “a lei da Terra”?

A terra (como, de resto, tudo o que existe no mundo do axé) “come”, a terra “testemunha” (*ki ilê jéeri*, “que a terra testemunhe”, na fórmula iorubá), a terra “justicia”.

Ela mesma se desterritorializa, a terra participa em agenciamentos, passa e dá passagem. Essa imaginação plena de correntes, transmissões, passagens e movimentos, esse *nomos* tão oceânico quanto elétrico, de vocação caminhante, navegante, porta um signo inescapável de nomadismo. Pensar o corpo, o assentamento e o terreiro como “para-raios”, como nós numa rede de trânsitos (numa “fiação”), como âncoras numa navegação, como focos de gravitação, ou, como “consistências de conjuntos fluidos”, é acentuar que eles não pré-existem ao que os “amarra”, mas são feitos de e nas amarrações.

Como o raio passa pela fiação da casa, o orixá passa pelo corpo dos humanos. Por isso não só os corpos, também a terra pode entrar em “transe”¹³³ ou em “trânsito”. A participação elétrica no orixá – força nômade cuja vida é um *intermezzo* (Deleuze e Guattari, 2012, p. 53) – desterritorializa o sujeito e a propriedade:

É nesse sentido que o nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o Desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de Estado...). Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território. A terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se simples solo ou suporte. A terra não se desterritorializa em seu movimento global e relativo, mas em lugares precisos, ali mesmo onde a floresta recua, e onde a estepe e o deserto se propagam. Hubac tem razão de dizer que o nomadismo se explica menos por uma variação universal dos climas (que remeteria antes a migrações), que por uma “divagação dos climas locais”⁴⁶. O nômade aparece ali, na terra, sempre que se forma um espaço liso que corrói e tende a crescer em todas as direções. O nômade habita esses lugares, permanece nesses lugares, e ele próprio os faz crescer, no sentido em que se constata que o nômade cria o deserto tanto quanto é criado por ele. Ele é o vetor de desterritorialização. (Deleuze e Guattari, 2012, p. 56)

O nomadismo do povo de terreiro é um vetor de des/reterritorialização, um modo da *impropriedade*. A experiência de africanos e africanas na diáspora, para quem a desterritorialização foi constitutiva (e cuja a propriedade sobre si mesmos/as lhes foi surrupiada na escravização) desterritorializam, por sua vez, a terra onde se assentam, por onde passam. A terra deixa de ser terra e vira “chão” que come, vira terreiro.

Mas o que significa ser nômade no candomblé? Certamente há um nomadismo consequente da despossessão como espoliação¹³⁴, da privação e do despojo que impõe

¹³³ Os primeiros minutos de *Terra em Transe* (1967), de Glauber Rocha, nos quais a câmera vem pelo mar se aproximando do continente são vivenciados ao som de cantiga de Yewá, orixá dos horizontes.

¹³⁴ Trata-se de uma discussão clássica na teoria marxiana sobre a *acumulação por espoliação ou despossessão*, cuja releitura de autores como David Harvey indica que não foram superadas por um momento “primitiva” do capitalismo mas que continua central em suas articulação contemporâneas, em diversas escalas: “Embora eu não julgue que a acumulação por espoliação esteja exclusivamente na periferia, é indubitável que algumas de suas manifestações mais viciosas e desumanas ocorrem nas regiões

aos terreiros novas diásporas dentro da diáspora, por diversos fatores, como a pressão da urbanização, o incremento do preço da terra e do custo de vida, a restrição de acesso aos espaços de “natureza”, o racismo religioso e os ataques frequentes, etc. (Rego, 2006).

Porém há algo mais. Mãe Dalzira Iyágunã, sacerdotisa do Ilê Axé Ojúbó Ogun, em Curitiba, nas longas e prazerosas horas que passamos conversanso em sua casa, em 2019, referiu-se a um tipo particular de “nomadismo” que me chamou a atenção:

D - Meu pai de santo foi uma pessoa simples, uma pessoa muito solitária, uma pessoa muito nômade e eu acho que aprendi também (...) Nômade não tem grupo né, mas entrei na família dele que era nômade: gosto mais do silêncio, de ficar quieta. Saio para passear, converso, tudo, mas meu mundo espiritual é um outro mundo, que eu busco dentro de mim. Sigo a norma, sigo a tradição, busco seguir, e ser feliz dentro disso. O dia que a gente não for feliz, busca outro caminho. (...)

T - Os orixás também são forças nômades?

D - Hum, para dizer isso eu estou desdizendo um monte de gente, mas eu creio que sim. Porque o orixá é uma coisa da gente, da gente, então esse orixá que eu trago, meu Ogun, é meu, é o único que eu tenho, é aquele de que eu posso dizer “meu orixá”. É meu, a gente fala com muito orgulho, muita força: “meu orixá, eu sou filho de tal orixá”. Então essa coisa é meio nômade, eu acho, é você que é, e é por isso que você tem compromisso de dar resposta a isso (...) Fui numa casa um dia e disseram: “Vai sentar, tem a cadeira lá”. Eu não sou muito de sentar, ficar lá de cara lavada pra todo mundo, procuro fazer isso também porque as pessoas merecem sentar numa cadeira, mas eu, se me der um banquinho eu sento, se me der uma cadeira eu sento, qualquer cadeira, não precisa ser aquela cadeira. Então essa parte é nômade, não sou diferente dos outros, sou nômade, meu jeito de pensar é meu jeito, o seu jeito é o seu jeito, e assim é o nosso lado nômade. O meu jeito é gostar de silêncio, articular meu dia mesmo que eu não saia de casa. Se ele muda no decorrer é por conta da força da natureza, que é nômade, então essa coisa de nômade pra mim é muito profunda, muito séria.

T - Por mim está ótima, a conversa também é nômade...

D - É nossa tenda, acho que é nosso jeito de ser, nosso jeito de cuidar de nós, de cuidar do meu corpo, do meu “eu”. O que eu represento para mim, para me representar pro outro. Primeiro isso: a gente tem se representar pra si pra se representar pro outro (...) Você tem que ser fiel a essa, como se diz, a essa nomadização, a esse jeito nômade de ser, jeito nômade de pensar. O outro não pode pensar por você, ele pode te ajudar a pensar, mas quem pensa é você.

O nomadismo evocado pela Yalorixá Iyágunã não tinha a ver apenas com o deslocamento em sentido físico, mas com um movimento que, na falta de melhor adjetivo, chamarei existencial. Trata-se de um encontro da pessoa consigo mesma, com sua singularidade, com “o seu jeito” que é “nosso lado nômade”. Nômade, aqui, é aquele(a) que “busca dentro de si”, que dá voz à sua diferença (a própria diferença seria nômade, é o nomadismo dentro de cada um/a). Na formulação de Mãe Dalzira, essa incursão leva para fora de nós, conecta a pessoa de santo a um fator nômade de sua natureza, o orixá, a única coisa que parece ser “sua”, ser-lhe própria, embora não sua propriedade.

mais vulneráveis e degradadas do âmbito do desenvolvimento geográfico desigual. Contudo, as batalhas em torno da espoliação são travadas numa variedade de escalas.” (Harvey, 2005, p. 142)

É, assim, no nomadismo, que ambos (pessoa e orixá) se investem reciprocamente “naquilo que se é”. A relevância desse gesto de tomar posse de si, por meio de um “outro” contrasta com a experiência de desumanização das pessoas negras que funda a modernidade e que se perpetua em diversos dispositivos de subalternização e de objetificação. Tornar-se portador (em certo sentido, “sujeito”) da sua ancestralidade (o orixá, os eguguns, as entidades, a família de sangue, a negritude) é um movimento sem dúvida nômade, que percorre uma linha de fuga aos padrões da branquitude normativa¹³⁵, com seus parâmetros exíguos a condicionarem quem e o que é propriamente “humano”.

Esse nomadismo interior conduz a um nomadismo exterior: uma nomadização, um afastamento, uma diferença também em face do seu grupo, da comunidade, da tribo. “Entrar para a família dos nômades”, aqui, parece traduzir um descompasso diante das normas coletivas, quando se assume o “compromisso de dar resposta” a algo que não é a expectativa convencionada. Isso vale para o compromisso que é o candomblé numa sociedade majoritariamente cristã, mas também vale para o caminho de cada pessoa, que é singular mesmo dentro da religião.

O exemplo das cadeiras é eloquente: no candomblé, a idade iniciática e a “graduação” determinam a altura em que alguém pode se sentar. Noviços(as) assistem aos ritos em esteiras no chão. “Mais velhos(as)” podem sentar-se em cadeiras, algumas destinadas a pessoas “com cargo”, verdadeiros tronos, como o que foi esculpido no tronco da jaqueira do Matamba Tombenci Neto. Mãe Dalzira identifica como “nômade” um *ethos* menos afeito a essas regras de cortesia e de posto, que não as ignora nem contesta, mas as “minora”. Trata-se do nomadismo, portanto, como figura de “minoração” e não de “transgressão” ou “evasão”, um modo de vida que transita ou faz passagem pelas “leis”, sem contudo habitá-las, sem permanecer, uma espécie de *no(r)madismo*.

O que é evidente é que os bandos, não menos que as organizações mundiais, implicam uma forma irreduzível ao Estado, e que essa forma de exterioridade se apresenta necessariamente como a de uma máquina de guerra, polimorfa e difusa. É um *nomos*, muito diferente da “lei”. (Deleuze e Guattari, 2012, p. 24)

¹³⁵ “A normatividade branca opera não para posicionar as pessoas brancas como as melhores – o ideal – mas como as mais humanas. Ela ameaça o tecido de uma sociedade multicultural não exatamente por alardear a superioridade branca, mas por utilizar diferenças reais ou imaginadas entre brancos e outros grupos para minar a humanidade destes. (...) A branquitude serve a uma função normativa ao definir o leque de atributos e comportamentos humanos esperados ou “neutros”. Outras categorias raciais emergem como desvios dessa norma, o que as coloca fora da proteção da lei e da sociedade civil. A função normativa da branquitude tem implicações importantes, porém subteorizadas, para o tratamento da branquitude enquanto categoria jurídica” (Morris, 2016, pp. 950-952).

Quero reter do no(r)madismo do axé uma certa vocação de caminhar transversal ou diagonalmente à lei, saber (en)cruzá-la sem assentar-se completamente nela, manter “pé dentro, pé fora”, como vai o samba, estejamos falando da “consciência” (lei do sujeito), da “propriedade” (lei da terra), ou da “jurisdição” (lei do estado). Isso não quer dizer que os(as) nômades se recusem a obedecer leis, mas antes expressa sua disposição para viver múltiplas leis em simultaneidade. Por isso, ao contrário da contenção proprietária, “energias positivas são as nômades, que não fecham um território” (Anjos, 2006, p. 19). Anjos também vislumbra esse nomadismo na cosmopolítica afro-brasileira:

(...) vejo no nomadismo das formas afro-brasileiras a possibilidade de organização política sem os riscos de asfixia burocratizante por fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo. Existe uma forma desterritorializada de fazer política que não deixa de reivindicar direitos e territórios, mas o faz de um modo essencialmente diferente da forma tradicional de se constituir como grupo político (Anjos, 2006, p. 36)

Essas são *suspensões e minorações*: suspender a consciência ou “adormecer”, desagenciar aquilo que se acreditou ser o “próprio” do sujeito; suspender a reintegração de posse ou desativar propriedade. É por impropriedades, em suma, disposições para a esquivas e a equivocidade, que o no(r)madismo do axé abre caminho. Se, como argui Tarde, a ciência construiu para si toda uma linguagem das propriedades das coisas, uma ciência das impropriedades, como o candomblé, será certamente uma “ciência menor” ou “nômade”, que a forma-estado trata logo de desabonar (Deleuze e Guattari, 2012). Ao enredar-se numa “filosofia política do nomadismo identitário” (Anjos, 2006, p. 108), o direito (que nalgum sonho positivista sonhou-se “ciência”) aparece em sua versão menor.

No não-despejo ou desdespejo do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, o enredamento entre a lei “do santo” (axé) e a lei “do estado” (direito) levou à minoração desta última precisamente porque desliza tanto em face da posse quanto da propriedade. A posse como terceiro termo confunde o *nomos* e, sem espelhamento em suas categorizações (embora lance mão delas), não se permite capturar. Minorada, a propriedade da terra não foi suprimida, e sim suspensa por determinado tempo. A ordem de despejo não foi levada a cabo, é verdade, mas tampouco o processo foi extinto.

Pode-se dizer que a propriedade, despossuída de si, retorna amansada, menos “bruta”, mais suave, mais humilde, mais “despretensiosa”: os advogados agora querem negociar. Diferentemente da postura do oficial de justiça, Pai Ubaldino enfatiza que “eles não vieram com conversa de despejar ninguém, ao contrário, eles sabiam que ali era só família humilde e ofereceram os terrenos pra gente comprar”. Fora do tudo ou nada do

judiciário, as agendas tornam-se mais flexíveis e a política e a diplomacia recobram espaço. “Realmente, o orixá disse que ninguém seria despejado e não foi”. Mas, por outro lado, o orixá nunca prometeu que a terra viria de graça. A influência dos deuses, ao fazer “adormecer” a propriedade em sua faceta mais hostil, a do *ius rei persequendi* (o poder do proprietário de recuperar à força as coisas), deu margem novamente à agência humana.

Certamente não foram os parcos conhecimentos jurídicos de que eu então dispunha os responsáveis pelo sucesso dessas tratativas. Ao que soube, Exu Tranca-Ruas foi, de novo, quem costurou os termos acordados com os advogados da “dona”:

T - Exu também intermediou esse contrato?

U – Sim, porque mesmo os advogados indo com boa intenção – que ali foi Xangô na justiça que botou aqueles homens e tocou no coração da dona do terreno – o pessoal começou a discutir, teve gente que não queria. Eu, sabendo que ali era coisa boa, é lógico fui cuidar de Exu, dei comida a Exu, tanto que fui escolhido pra ser representante das pessoas nessa questão do terreno, fiquei sendo líder daquelas vinte famílias. Eu tive até mesmo que colocar dinheiro meu que nem todo mundo pagava em dia, mas Exu sabe o que faz e realmente (...) Exu me tranquilizou que não ia ser fácil, mas que no final ia dar certo. Laroyê, Exu, ele soube fazer a coisa certinho!

Xangô – um justiceiro amoroso, protagonista dos enredos do próximo capítulo – teria agido por meio dos afetos sobre a dona do terreno, sensibilizando-a. Seu Tranca-Ruas, a seu turno, orientava Pai Ubaldino e a mãe-pequena da casa no passo-a-passo da negociação. Chegaram a um acordo bastante factível com pagamento “em 44 (quarenta e quatro) parcelas mensais e consecutivas”, ou seja, ao longo de quase quatro anos. O pai-de-santo era quem recolhia a contribuição de cada família e as depositava na conta bancária indicada, a ponto de ter de suprir algumas vezes os atrasos no rateio com seus próprios recursos. Hoje o contrato está quitado. Exu “soube fazer a coisa certinho”.

No mundo do axé, orixás, exus e catiços são os advogados das horas de precisão:

Seu Tranca-Ruas quem lhe chama sou eu
Sou eu, que estou desesperado
Na hora do meu desespero
Tu és o meu advogado.

Ouvi essa cantiga mais de uma vez no Abassá de Xangô e também em sua versão laudatória a Maria Padilha, pomba-gira da casa. Hoje me vejo admirado com sua literalidade. Parece que os santos não entendem só das “obrigações”¹³⁶ de candomblé,

¹³⁶ “Todo e qualquer membro de um terreiro conhece o princípio da obrigação. Ele a cumpre não para obter qualquer salvação (noção inexistente na cultura negra) (...) nem mesmo para pagar quaisquer “dívidas simbólicas”. Cumpre-se a obrigação para se viver a intensidade da regra, para se ir ao encontro daquilo que

que os(as) filhos(as) devem observar, mas também do tal “direito das obrigações”, campo no qual os contratos são um dos principais tópicos:

Pagar a mão, pagar o chã, pagar a bandeira, pagar o estandarte, pagar a obrigação do santo, pagar os atabaques, pagar o ori daquele que está com o orixá constituem procedimentos e comprometimentos rotineiros por parte dos envolvidos nas práticas religiosas afro-brasileiras e de catolicismo popular. O ato de pagar não está condicionado ao mecanismo de pagamento em si, nem na situação de pagador e objeto pagante, nem mesmo num compromisso moral e ético das duas partes envolvidas no processo. Muito além do que possamos conceber sobre pagamento, modalidades e comprometimentos, atua de forma significativa através dos elos familiares e, mais ainda, quando norteia os motivos sócio-hierárquicos e de cunho religioso, mágico, sendo este último impulsionador dos grandes fundamentos das principais relações pagamento-objeto-resposta. (Lody, 2006, p. 78)

Cabe encetar um pequeno excursus para situar as funções de Exu como “guardião do preceito” e também como o contador das dívidas e regulador das dádivas nos terreiros. Segato, em seu trabalho de campo em Pernambuco, recolheu a seguinte “passagem da vida” de Exu, em que ele redige um contrato assinado às pressas por Xangô:

Estava perto do dia do aniversário de Iemanjá e todos os orixás prepararam seus presentes, mas todo mundo sabe como é Xangô [...] quando vê algo que ele quer, não descansa até consegui-lo. Exu, que era o pobre servente, não tinha nada para dar à rainha e preparou uma plantação de inhames, porque Iemanjá adorava comer inhame e era a única coisa que ele poderia lhe dar. Então, enquanto todos eles preparavam seus presentes, Xangô, na sua afobação, não se organizou para comprar nada, mas ainda lembrava que ia ter o aniversário. Quando o dia chegou, Exu colheu os inhames, lavou-os e os deixou para ao sol para secar. Xangô passou e imediatamente notou, e sua cobiça cresceu ainda mais porque sabia quanto Iemanjá gostava de inhame. Então, ele se aproximou de Exu e lhe pediu que desse os inhames para ele dá-los de presente a Iemanjá. Exu disse que era o único presente que tinha para ela, já que ela era a rainha e ele só um pobre servente. Então Xangô começou a pressioná-lo, pedindo uma e outra vez, até que Exu disse: “está bem, vou te dar os inhames, mas só se você me deixar sentar à mesa e ser o primeiro a comer”. Xangô respondeu: “sim, claro, não tem problema, me dá os inhames”. Mas Exu, que conhecia Xangô muito bem, acrescentou: “não é assim tão simples como você está pensando, eu quero sua palavra por escrito”. Portanto, Xangô, que só pensava nos inhames, assinou o papel e pegou o presente. Quando Iemanjá recebeu os inhames de Xangô, ela disse que este era o melhor presente do mundo e ficou emocionada. Mais tarde, quando a cerimônia começou, a mesa estava pronta e todos os convidados importantes já tinham chegado, Exu entrou e não teve dúvida: sentou-se à mesa e Iemanjá veio imediatamente até onde ele estava, acompanhada por Orixalá, e mandou Exu levantar-se (...) Mas Exu respondeu: “não, não vou, porque Xangô, o rei, disse que eu ia comer primeiro na mesa”. (...) Exu, então, mostrando o papel assinado por Xangô, disse: “não, porque um rei não volta atrás na sua palavra, olhem o que diz nesse papel!”. Só então Iemanjá cedeu e, desde então, Exu sempre come primeiro [nos rituais] para evitar confusão. (Segato, 1995, p. 378)

Exu é quem melhor conhece e manobra a força vinculante da palavra escrita, os poderes mágicos da caneta e do papel. Contratos são fe(i)tiches e é sabido que eles “nos ultrapassam ligeiramente”, nos fazem fazer coisas que não queremos. A literatura está

atrai irresistivelmente as coisas, os bichos, os homens, os deuses: o Destino. Mas o Destino não está no futuro, nem no além. Está aí mesmo, no instante que se vive, no aqui no agora” (SODRÉ, 1988, p. 145.)

prende de alusões fantásticas a pactos como os faustianos e suas potências inefáveis ou devastadoras. O princípio *pacta sunt servanda* (os contratos devem ser obedecidos) não deixa de falar de uma operação de amarração das partes.



Fig. 6 – Imagens de Exus de capa e cartola numa loja de produtos religiosos em Maringá (PR).
Fonte: Fotografia do autor (2019).

No candomblé, Exu é também guardião da palavra empenhada, “um dos motivos de Èsù ser conhecido como a divindade das sanções” (Santos, 2008, p. 84). Exu detém o poder de polícia investido por Olodumaré e é tido como seu “oficial de justiça”:

Èsù é também Òlópá Òrun, o “policial” do Òrun, que tudo relata para Olódumaré e Orúnmilá, cumpre e executa rigorosamente seu desígnio como agente policial exemplar, e com autoridade aplica a “lei”, sem discriminação alguma, um dos preciosos atributos. Òlópá pode ser traduzido de várias maneiras: como um policial, inspetor, fiscal ou outro papel similar. O que realmente importa é que deve ser interpretado como uma grande autoridade que detém enorme poder de decisão (...) “ògó ou ògbó” [espécie de porrete de madeira que carrega] seria, por analogia, a arma de um policial que legitimamente a porta e que lhe garante o status de autoridade. (Filho, 2010, pp. 85)

O oficial de justiça de Olodumaré, em sua equivocidade, protegeu o Abassá de Xangô e Caboclo Sultão do oficial de justiça do Tribunal de São Paulo. Exu em seu papel de tradutor, intérprete de diferentes linguagens, exímio poliglota, mediou com astúcia a celebração de um contrato que favoreceu ao terreiro e à sua comunidade. Ele, afinal, governa o orifício da boca (ele é *Enúgbárijó*, “a boca coletiva”), e o ofício da boca: a fala. Sua criatividade e versatilidade lhe angariam o título de “lingüista divino” e é com esse enorme cabedal de atributos que Exu contrabalança a assimetria posseiros e proprietários.

Mametu Luijidi também relatou que Seu Zé Pilintra, entidade que a acompanha desde criança, foi quem garantiu a compra do terreno onde seu Inzo foi instalado:

L (Luijidi) – Primeiro eu alugava uma chácara, com proposta de compra, mas nessa chácara eu tive um problema com a proprietária, e tive que sair, daí eu fui pra essa casa onde estou hoje e aluguei essa casa e consegui comprar. (...) Eu pagava um tanto por mês e a cada três meses dava

um valor alto. Teve um ano que eu não tinha o dinheiro, o X que dava a cada 3 meses, e fui vender o carro, que era a única coisa que eu tinha. O pessoal dizendo, 'mãe não faça isso', mas como não iria fazer, era o único jeito, fui lá vender. Cheguei, conversei com o homem, o danado [Seu Zé Pilintra] encosta em mim, na malandragem. Sai da agência com um carro zero e mais um trocado para dar na casa.

T – (Risos) Só ele pra passar essa lábia!

L – Só, só. Como passou no dono da casa, o dono da casa na hora de assinar o contrato se arrependeu. Eu já fiquei toda tremendo. Chamei a ekedy: 'E agora?'. Ela disse 'Mãe, confia que Seu Zé disse que ia dar certo!'

Com efeito, Seu Zé Pilintra instruiu Mametu Luijidi sobre como agir, no cartório, no momento da assinatura do contrato e o negócio acabou sendo “firmado”. Orixás e espíritos “firmam” contratos de terra como “firmam” seus pontos nela. Seu Zé Pilintra (ou Pelintra) é tido como um “malandro”, nas macumbas do sudeste e sul do país, e como um “mestre juremeiro”¹³⁷ no catimbó nordestino. Em sua versão “malandra”, Seu Zé é associado aos exus-catiços. Pelo que narra o próprio povo-de-santo, ele bem pode ser originário de Alagoas, de Pernambuco, do Ceará, da Lapa ou da Bahia. Em todo caso, integra o “povo da rua”, aparecendo em terno branco impecável, gravata e chapéu.

Relatos recolhidos por Assunção na jurema e na umbanda nordestinas sublinham o caráter subversivo, rebelde de Zé Pilintra, como um homem que “bebia muito, na vida material (...) ele era muito desobediente” (Assunção, 2006, p. 251). Não só um boêmio, mas sobretudo um avesso à polícia, um adepto da desobediência civil. Nas pesquisas de Augras sobre a marginalia sagrada afro-brasileira, ele é descrito como uma entidade que “ajuda em problemas de dinheiro, empresas, negócios”. (2009, p. 51). Por isso, talvez, sua fama de “enganador” e sua predileção pelo carteadado. Seu Zé, de fato, embaralha as ordens e as normas, as reorganiza a seu modo, jogueia com as impressões. A autora identifica que a alcunha “Pelintra”, no português vetusto, referia-se a uma pessoa com poucos recursos financeiros mas com muitas pretensões, alguém que se faz passar por grã-fino (Augras, 2009, p. 56). Nisso Seu Zé Pilintra encarna outro mito de Exu:

Uma vez, quando o mendigo e um milionário
Caminhavam pela mesma rua,
Exu preparou a estratégia para mudar a sorte do pobre.
Disse ao pobre que olhasse bem para aquele homem rico,
Pois era por causa dos homens ricos
Que existiam os homens pobres.
Disse que ia mudar a sua vida e o instruiu

¹³⁷ A jurema é uma tradição afro-brasileira bastante presente no sertão Nordeste. Trata-se de um culto sincrético, resultado especialmente do hibridismo cultural negro-indígena. O nome *jurema* refere-se, entre outras coisas, à planta *accacia jurema*, conhecida como *jurema preta*, com a qual os povos indígenas da região realizavam e realizam ainda hoje inúmeros rituais. Este emprego foi incorporado pelos cultos africanos, principalmente de origem banto, e compõe o repertório do *catimbó nordestino*, das *mesas de jurema* nos candomblés de caboclo e da *umbanda*.

A ridicularizar sem parar o milionário.
(...)
Enquanto isso, Exu instigava o milionário, dizendo:
“Não tolero esse tipo de gente, esses pobres.
Muda-o com a força da tua fortuna, vamos!”
(...)
O rico tomou o pobre pelo braço
E pôs-se a passear junto com ele aqui e ali,
Demonstrando terem a maior intimidade.
Todos viram aquilo e tiraram a mesma conclusão.
Se o rico lhe dava o braço, rico também seria ele.
(Prandi, 200, p. 81)

É na equivocidade que os malandros se movem. Talvez por isso Seu Zé Pilintra encarne “a astúcia, o livre trânsito pelas brechas, o uso de meios não-sancionados pelas normas” (Assunção, 2006, p. 251). Essa capacidade de passagem dos exus e malandros por diferentes registros normativos é o que lhes habilita a ditar e a fechar contratos, mesmo em contextos adversos, de pronunciada assimetria. Seu Tranca-Ruas assessora uma difícil transação imobiliária, na “última fronteira do direito”, no limiar entre formalidade e informalidade. Seu Zé Pilintra, com boa “lábria”, reverte em favor de sua filha um negócio da máxima urgência, do qual dependia o próprio terreiro.

Não importa se ele é chamado Exu ou Zé Pilintra no Brasil, ele nunca perde esta característica. Na verdade, ele é jeitoso com as palavras e com as mulheres. A sua habilidade de transgredir fronteiras e limites, de uma maneira extremamente humana, torna-se uma metáfora dos seus poderes de comunicação (Barbosa, 2010, p. 161)

Foi também com essa “força dos fracos” (Augras, 2009, p. 58) que Seu Sete Encruzilhadas, exu de Mãe Néia de Oyá, garantiu o alvará de construção de seu barracão de candomblé, em Cornélio Procópio/PR. Tive oportunidade de entrevistá-la na casa de um filho-de-santo seu, em Curitiba, em meados de 2019. A sacerdotisa, nascida em família católica, contou-me sobre a “chegada” repentina de suas entidades, seu desenvolvimento, a iniciação no axé e a descoberta do caminho como yalorixá, uma vocação de que santo não abria mão. Como Oyá queria casa aberta, a mãe-de-santo teve de vencer um moroso processo de autorização, cheio de trâmites que envolveram ajustes na planta arquitetônica, inspeções de segurança e a formalização de uma associação civil. Para enfrentar esse labirinto estatal, Mãe Néia teve a ajuda de seu exu-catiço, que asseguraria a liberação do alvará da casa:

T - Como foi essa conversa com a Prefeitura?

N - Pra gente construir eu tive que correr atrás realmente da planta, correr atrás do CREA, de engenheiro, o alvará vai sair como uma entidade religiosa. Tenho que fazer todos os trâmites

necessários, rampa para cadeirantes, banheiros acessíveis, tudo o que se exige numa construção normal hoje também se exige num barracão de axé. Então quando eu fui pensar na planta, para desenhar, para fazer um croqui e mandar para o engenheiro, já fizemos pensando em tudo isso. É uma burocracia porque enquanto não se faz toda essa documentação não se libera o alvará. (...) Fiz a ata do barracão, para ter CNPJ tudo certinho (...) O barracão vai estar à disposição das religiões de matriz africana, se precisar para alguma atividade, a porta vai estar sempre aberta. (...) Eu tenho o meu registro no CEBRAS também de quando eu fiz o santo, o pai Ari registrou para mim tudo certinho, a minha feitura, o dia, tudo certo. Eu procurei deixar tudo legalizado. (...) Eles querem achar que um barracão é uma associação, que uma casa de axé é uma associação, mas não, é um templo religioso! Então estamos fazendo toda a documentação, tenho uma diretoria, com secretário, eu como mãe de santo e representante do axé. É burocrático, você tem que ter tudo mesmo, alvará, bombeiro, se puder ISS (...) Inclusive para ter isenção, baixo custo da água e da luz, porque barracão usa muito, isso eu sei porque só nessas funções grandes que temos, orô, na minha casa já chegou a vir mais de R\$500,00 de água. Porque é banho, é lavar as coisas, então eu tenho pesquisado isso também, mas sinceramente erguer um axé hoje não é fácil, é muita burocracia.

T - E deu problema no alvará?

N - No alvará não deu problema, até mesmo porque o local que eu comprei para construir o barracão é numa área comercial, então a questão do barulho, das atividades do axé, não tive problema. (...)

T - Seu Sete Encruzilhadas falou alguma coisa disso?

N - Seu Sete...Seu Sete fez eu mudar o terreno! Eu comprei o terreno no meio de uma quadra e eu preocupada no começo de ano passado, como seria, porque tinha que liberar para construir, e ele falando que tinha que ter duas entradas: a entrada do barracão para quando tivesse as festas e a entrada lateral que seria uma outra, a minha entrada e dos filhos da casa quando não tivesse função. E eu conversava com meu pai: “Como vai fazer se é no meio do terreno”? Daí ele veio um dia virado, e falou que era pro meu pai ir lá, me pegar e olhar porque ele não queria ali, tinha que ter duas entradas, tinha que ser um lote de esquina. Aí fui eu com meu pai. Olha como eles fazem as coisas certo: aqui estava a quadra e no meio da quadra o meu terreno, que era de 280 e poucos metros quadrados, de frente tem uma alameda e um terreno de esquina, que dá uma encruzilhada. Fomos falar com o pessoal do loteamento e disseram: “Esse lote não está vendido ainda, mas ele é de 314m², então vai lá no escritório e vê”. Parece uma coisa desenhada. Cheguei lá para verificar se era possível trocar, se era possível abater do que eu já tinha pago. (...) Ela me ligou, falou que fez os cálculos (...) o terreno era um pouco mais caro, mas eles iriam abater o que eu já tinha pago, não iriam cobrar a transferência e eu teria um acréscimo de só um ano a mais nas prestações e não teve reajuste basicamente. Eu falei: “Tá ótimo, vamos fechar!”. Eu acabei de assinar a escritura chegou um senhor perguntando: “quanto você quer neste terreno”? Eu falei assim: “Não quero nada, porque se eu vender este terreno me matam!”. O que eu consegui? Um terreno de esquina, numa alameda (...) Realmente ficaram duas entradas e o terreno maior, o que depois foi uma das exigências para o alvará. Todo mundo fala que ele é construtor, pensa um negócio ele já está ali desenrolando (...) Então eu nunca contestei nada que ele falasse porque ele sempre deu o prazo e naquele prazo eu tive resposta. Então eu falo que ele é um exu porreta. (...) Ele diz que tem uma missão comigo e essa missão é de botar o meu axé de pé. (...) Ele me deu tudo o que eu tenho hoje, ele foi um exu que meu a estrada, me ensinou, porque ele deixava os recados pra mim: “É assim, assim que tem que fazer, é desse jeito, você vai lá e faz aquilo” (...) Ele fala que a missão dele é eu ter o axé de pé. (...) Pela minha história espiritual, ele é uma herança minha.

(...)

T - Essas histórias da casa posso contar?

N - Pode. Uai, se o Seu Joãozinho da Gomeia, que é nosso patriarca, contou que o Exu falou para ele ganhar no jogo do bicho para construir a casa, porque eu não posso contar a minha história?

Qual ocorreu no contrato de Pai Ubaldino, intermediado por Seu Tranca-Rua, e no de Mametu Luijidi, com um empurrão de Seu Zé Pelintra, o sucesso do negócio imobiliário de Mãe Néia se deveu, em grande medida, à intercessão do Exu Sete Encruzilhadas. A missão da entidade, como ela revelou, é “colocar de pé” a casa de Oyá. A posição de esquina do lote onde o axé seria instalado e as especificações de exu para o

projeto executivo (que, como contou a yalorixá, também foi um presente que Seu Sete ganhou de uma arquiteta), foram determinantes para a liberação da obra. Nas muitas encruzilhadas entre *nomos* e *axé*, Seu Sete se comprovava um exu “providenciário”, como sua filha o descreve: previdente, providencial e providenciário, um promotor de justiça, em contextos em que não se pode esperar muito das agências do estado.

Exus e malandros, mestres da dicção e da contradição, povoam toda uma *jurisdição da equivocidade* ou um *direito nômade*, precisamente porque sabem trabalhar nas ambivalências, sabem operar as imaginações normativas colhendo “equivocos produtivos” (Tsing, 2005). Esse não é um pluralismo jurídico, mas um nomadismo jurídico, um *no(r)madismo*.



Fig. 7 – Obras do Ylê Ase Igba Ty Oyá, de Mãe Néia de Oyá, em Cornélio Procópio (PR), no terreno de encruzilhada escolhido por Seu Sete Encruzilhada (Foto tirada e gentilmente cedida pela yalorixá).

Entre os mais notórios campos de ambiguidade ou de “malandragem jurídica” no Brasil está o regime de terras, cuja cadeia dominial é controversa, cujos registros públicos são duvidosos, cuja titularidade é contestável. Essa opacidade da posse/propriedade é funcional para a manutenção das formas clientelistas e da seletividade da aplicação da lei. Quando o movimento antropofágico sustentava a posse contra a propriedade, não se inspirava apenas em Proudhon (“toda a propriedade é um roubo”), mas também no cipoal fundiário da colonização, fruto da ocupação e da grilagem das terras do “Novo Mundo” (Nodari, 2007). É por isso que exus e malandros são corretores imobiliários do *axé*: lêem nas entrelinhas, nos não-ditos, nos interditos e nas periferias do contraditório domínio

fundiário brasileiro, sem acreditar demais nele. Não são “foras da lei”, mas mimetizam a própria “relação instável que há entre o legal e o ilegal” (Hosltton, 2015, p. 18):

De fato, se por um lado nosso estudo histórico mostrou que a usurpação é uma das principais forças motrizes da ocupação territorial brasileira, por outro lado ele também revelou que a própria lei da terra se desenvolveu, em grande medida, a partir da necessidade de legalizar invasões. Esse desenvolvimento redundou numa densa massa de complexidades jurídicas, por sua vez gerada como uma estratégia para iniciar manobras extrajudiciais visando precipitar a legalização das invasões, e também para, ao longo desse processo, interferir em outras áreas da lei e da burocracia. (...) Assim como ocorre hoje, as invasões ajudavam os mais pobres a ganhar acesso à terra, já que, de acordo com os direitos consuetudinários, eram reconhecidos como proprietários legítimos se fossem produtivos. Apesar dessa mistura de lei e costume ajudar os mais humildes, ela também permitia, e numa proporção maior, aos grileiros camuflar suas fraudes dentro de uma rede de transações legítimas. A apropriação ilegal, assim, tornou-se um meio básico de aquisição de terras; a ilegalidade, uma dimensão fundamental da organização social brasileira, perpassando-a por inteiro. Ao longo destes séculos, portanto, as irresoluções orquestradas pela própria lei incentivaram as invasões de terras, já que também criaram a confiança na sua legalização. No decorrer desse processo, práticas ilegais produzem lei, soluções extraleais são incorporadas no processo judicial, e a lei é confirmada como um canal de desordem estratégica. Resultou disso que a ilegalidade e a irresolução jurídico-burocrática tornaram-se a norma nos casos envolvendo terras. (Holston, 2015, pp. 18-19)

É nesse campo de “manobras legais”, de “complexidades jurídicas”, de “irresoluções e camuflagens” que orixás e espíritos funcionam como “canais de desordem estratégica”. Um dos ensinamentos do no(r)madismo do candomblé é levar a sério o jogo (o jogo de búzios não tem nada de brincadeira, assim como não o tem o jogo de capoeira), a performatividade de que também a propriedade (e sua legitimidade perante as regras estabelecidas) depende. Num regime em que é impossível atestar a “origem” dos domínios num ato, rito ou título irrepreensível e sem vício, em que a *occupatio* e a invasão formam os modos originários de tomada (e não aquisição) da terra, inverte-se a fórmula de Ihering e toda a propriedade vira uma estereotipização da posse precária, instável, irresoluta na qual os “bens de raiz” se constituem. E que filosofia política está melhor aparelhada para falar da raiz que se planta e constitui na precariedade do que a afro-brasileira, da qual a desterritorialização é o próprio terreno ontológico?

Se Exu pode fazer do último o primeiro (a comer na mesa dos orixás), do maltrapilho o milionário e do possuidor, ou melhor, do possessor o proprietário, é porque ele age no intervalo entre fato e feito. Ele se veste e desveste com a beca dos advogados, com o porrete do policial, com a caneta do tabelião, com o martelo do juiz. O oficial de justiça manda, exu desmanda. O proprietário demanda, exu desmanda. O policial comanda, exu desmanda. Ele, assim, em seu no(r)madismo, põe a nu os silêncios, desvãos e espectros da propriedade e seus títulos, que se querem mais antigos, verídicos e sólidos do que são. Tolo, diz Exu, é quem realmente acredite na propriedade da terra.

Para lidar com a propriedade em seu paradoxo fundante (simultaneamente investidura e invasão, *aquisitio* e *occupatio*), é preciso fazer nela seus espectros falarem: os espectros da injustiça, da violência, da força, da tomada, da expulsão, do roubo, da privação, da ficção que a instauram. Fazer falar aquilo que de destituição habita a instituição da propriedade, aquilo que nela se *espectraliza*. “O espectro, como o nome indica, é a frequência de uma certa visibilidade” (Derrida, 2015, p. 125). Os espectros da propriedade, nessa acepção, nem sempre estão visíveis. Não são bem o seu avesso, o outro lado da sua moeda, são sua própria constituição inaparente, mas imanente, como a alienação é o espectro da mercadoria. São seu duplo que nem sempre está desperto, como o orixá só se nota na pessoa quando está “virado” nela. Virar a propriedade, portanto, é fazer aflorar nela o que não está sempre à vista: seus espectros. Todo conceito – e também os jurídicos – pode ser virado no santo, porque todos os conceitos são assombrados:

To haunt does not mean to be present, and it is necessary to introduce haunting into the very construction of a concept. Of every concept, beginning with the concepts of being and time. That is what we would be calling here a hauntology. Ontology opposes it only in a movement of exorcism. (Derrida, 2015, p. 202)

Enveredando pela trilha dos espectros, pode-se dizer que a montagem das ontologias modernas impulsionou um tipo peculiar de “exorcismo”: a redução dos entes que povoam o mundo, banidos para o domínio da “cultura”, da “crença” (*sobrenatural*) ou do “delírio”. Daí emergem, também, as declinações residuais, negativas de “religião”, (Costa, 2017). Não é, por conseguinte, pela via da ontologia (ao menos não da Ontologia, com “o” maiúsculo) que a terra como (im)propriedade se pode revelar, mas pela espectrologia (no original em francês o termo funciona melhor: “*hautologie*”) e por tudo que ela torna possível: “ontologia, teologia, onto-teologia negativa e positiva” (Derrida, 2015, p. 63). Essa teoria do fantasma bebe num vocabulário da incorporação:

For there is no ghost, there is never any becoming-specter of the spirit without at least an appearance of flesh, in a space of invisible visibility, like the dis-appearing of an apparition. For there to be ghost, there must be a return to the body, but to a body that is more abstract than ever. The spectrogenic process corresponds therefore to a paradoxical incorporation. Once ideas or thoughts (Gedanke) are detached from their substratum, one apparition of the inapparent engenders some ghost by giving them a body. Not by returning to the living body from which ideas and thoughts have been torn loose, but by incarnating the latter in another artifactual body, a prosthetic body (...) The theory of ideology depends in many of its features, as we will emphasize, on this theory of the ghost. As Stirnerian theorem critiqued, corrected, or reversed by Marx, it formalizes less a process of spiritualization, the autonomization of spiritual ideality, than a paradoxical law of incorporation: the ideological as well as, mutatis mutandis, the fetish would be the given, or rather lent, borrowed body, the second incarnation conferred on an initial idealization, the incorporation in a body that is, to be sure, neither perceptible nor invisible, but remains flesh, in a body without nature, in an a-physical body that could be called, if one could rely on these oppositions, a technical body or an institutional body. (Derrida, 2015, pp. 157-158)

Toda propriedade é, nessa descrição, uma relação desencarnada, uma corporificação da espectralidade, uma *desposseção*: tomada da posse para si e esbulho da posse de outrem. Esse segundo passe é um “momento espectral” da propriedade, aquele cuja frequência de aparição é mais baixa, sua assombração. É raro ouvir falar-se da dominialidade da terra do ponto de vista dos espectralizados, dos despossuídos, dos invisibilizados por ela, aqueles que não têm lugar no discurso e na prática corriqueiros do direito (Milano, 2017): os desterritorializados e desjuridicizados. Uma das vantagens, assim, de aplicar às fabulações jurídicas a espectrologia é a de tornar presentes sua dimensão fantasmática e seus “efeitos espectrais”: “The spectral effect corresponds then, according to Marx, to a position (Setzung) of the ghost, a dialectical position of the ghostly body as body proper” (Derrida, 2015, p. 160). Se a propriedade se incorpora na terra, precisa ser despachada, qual se despacham carregos e espíritos “pesados”. Não alternar o proprietário, portanto, mas destituir a propriedade em si (do ‘eu’, do aparelho de estado, da terra), ao modo da máquina de guerra, menos poder e mais potência:

Como entrar em uma guerra sem necessariamente aceitar a belicosidade que dela emana? Como combater o adversário sem espelhá-lo? Trata-se de retomar o poder ou de expandir a potência? Não seria o caso menos de tentar ocupar o posto daqueles que tomaram de assalto o Estado do que ocupar ruas, praças, escolas, instituições, espaços públicos privatizados, experimentar novas formas de organização, auto-organização, sociabilidade, produção, subjetivação, mas também – e justamente ao que parece o mais paradoxal –, novas modalidades de desposseção, deserção, destituição, dissidência, esquiva e dessubjetivação? Não é essa a combinação mais paradoxal e mais urgente? (Pelbart, 2019, p. 85)

Não é nem pela reverência à propriedade, nem tomada dela que Seu Tranca-Ruas e Seu Zé Pilintra logram êxito em suas empreitadas. Antes, prosperam em seus negócios pela *irreverência* e pela *subtração*, isto é, por “subtrair o pensamento ao modelo de Estado” (Deleuze e Guattari, 2012, p. 43). É seu no(r)madismo que garante a perpetuação do Abassá de Xangô e do Inzo de Tauamim, sua especialidade em transitar por e despossuir mundos normativos driblando suas armadilhas (como a reintegração de posse ou o contrato de locação) e engendrando enredos “providenciários”.

Virar a propriedade não na posse, mas na (des)posseção recíproca, é uma arte de não de embaralhar cartas marcadas mas de equivocá-las. Se, como visualiza Nodari, “equivocar nossas noções ocidentais de humanidade, subjetividade, perspectiva, natureza e cultura” é fazer “o discurso do nativo funcionar dentro do discurso do antropólogo” (2015, p. 1), o êxito de uma ocupação de terras se atinge ao dar passagem

ao que está fora do binômio proprietário (posseção), mas também ao materializar os espectros da violência, da arbitrariedade, da grilagem, da expropriação que habitam a propriedade da terra, conjurá-los a se mostrar, a se darem a conhecer. Essa visibilidade espectral desarranja as noções jurídicas correntes sobre domínio e legitimidade, fazendo o discurso dos despossuídos (inclusive os espectros deles) funcionar dentro do discurso do direito. Essa *equi-vocação* do axé tem o poder de colocar a “terra em transe” pela suspensão da agência da propriedade, minorando seus circuitos. Equivo-cidade.

Não faltará quem questione a eficácia da intervenção de Seu Tranca-Ruas e de Seu Zé Pilintra. Tudo isso, então (ocupações, raios, búzios, curtos-circuitos, igbás, exus, reuniões, malandragens, suspensões, orixás, advogados e inventários) para terminarmos num contrato? Orixás, caboclos e entidades moram justamente nessas “pedrinhas” miúdas, e não nas grandes metanarrativas da modernidade, mesmo as revolucionárias. O que não os impede de realizar muita coisa, ali, na vida precária e árida, na qual contratos são acontecimentos. Para o Abassá de Xangô e para o Inzo de Tauamim, eles foram.

Quem despreza a aura quase mítica que atos e ritos jurídicos podem veicular deve estar acostumado(a) às facilidades do direito, desconsiderando que uma grande parcela da população – sobretudo a população negra e pobre (e dentro dela, as mulheres acentuadamente) – continua alijada da possibilidade de figurar como parte (isto é, com agência) num processo¹³⁸ ou num contrato. A imaginação jurídica segue produzindo não-proprietários(as) como não-sujeitos, subalternização que sentenças e acórdãos replicam:

Os "invasores urbanos" apresentam-se, diante da cidade, como personagens desta racionalidade de ordem urbanística que se desvela em um duplo sentido de a-sujeição e não pertencimento. Operada pela lógica econômica que os desempodera como sujeitos-proprietários e sujeitos-consumidores e, também, pela força do estigma territorial que os desclassifica em sua humanidade e os deslegitima como sujeitos de direitos e destinatários da cidadania, que precisam ser deslocados e evitados, nos (des)encontros da espacialidade compartilhada. Conforma-se, portanto, a condição de invasor como uma categoria política que quando mobilizada juridicamente põe termo à legitimidade de invocar-se direitos em juízo e, com isso, colocar no plano das ponderações e interpretações também seus interesses. São os invasores personagens fronteiriços, porque, além de habitarem nos entremeios do legal e do ilegal avizinham-se de conceitos sociais e categorias jurídicas que servem à descrição da marginalidade, da violência, da clandestinidade e do universo do crime. (Milano, 2017, p. 234)

¹³⁸ Mesmo quando arrolados como réus nas ações possessórias, o anonimato é a regra para essa população, como bem avalia Milano: “Invasores desconhecidos”; ‘ocupantes inominados’; ‘réus não conhecidos’; ‘ignorados’; ‘famílias carentes’; ‘outros indivíduos com identidade indeterminada’; ‘pessoas ditas sem terra’; ‘grupos de pessoas denominados invasores’; ‘ocupantes ilegais e injustos’; ‘terceiros desconhecidos que invadiram o imóvel’. São essas as 185 denominações utilizadas na argumentação processual para mencionar os sujeitos destinatários do despejo. Em alguns casos a designação se dá pelas denominações genéricas que enumeramos acima. Em outras situações, há a indicação nominal de um dos moradores acrescida da qualificação “e outros”, como sinal de que outros réus não singularizados também integram a relação processual.” (Milano, 2017, p. 208)

Se contratos com todas as formalidades legais são raros na vida de quem habita “a última fronteira do direito”, nos “entremeios do legal e do ilegal”, quem dirá contratos imobiliários cheios de requisitos e burocracias (de fiadores e garantias a entradas e cláusulas penais). Contratar é uma experiência ainda bastante “nômade” para pessoas que, amiúde, têm sua própria humanidade contestada. É por isso que, “na hora do desespero”, como ensina a cantiga, exus e malandros são seus mais exímios advogados.

Volto-me ao desencontro entre as percepções da jurista negra Patricia Williams e de seu colega branco, Peter Gabel, em relação à experiência contratual numa locação de apartamentos. Williams relata que, enquanto Gabel estava satisfeito em não precisar formalizar um contrato para alugar o imóvel onde residiria em Nova York, a autora sentia que sem o amparo legal de um pacto escrito a sua posse era demasiado frágil. Williams conclui que a diferença de impressões se devia ao fato de que “one's sense of empowerment defines one's relation to the law, in terms of trust/distrust, formality/informality, or rights/no-rights” (1991, p. 148). O lugar de contrato – para aproveitar e dialogar com o conceito de lugar de fala – de Peter, e, com ele, sua posição diante da necessidade ou desnecessidade de firmá-lo, desde sempre estiveram informados por sua própria masculinidade e branquitude. Já para a autora, sua autopercepção como mulher negra numa sociedade profundamente racializada e patriarcal não a permitia nem sequer cogitar dispensar a providência e a segurança de um contrato. É o grau de agência (noutras palavras, o corpo) de cada pessoa que determinam não só seu acesso ao direito, mas também sua versão dele. Eis a dor e a magia da “amarração com palavras”:

To say that blacks never fully believed in rights is true. Yet it is also true that blacks believed in them so much and so hard that we gave them life where there was none before; we held onto them, put the hope of them into our wombs, mothered them and not the notion of them. (...) "Rights" feels new in the mouths of most black people. It is still deliciously empowering to say. It is the magic wand of visibility and invisibility, of inclusion and exclusion, of power and no power. The concept of rights, both positive and negative, is the marker of our citizenship, our relation to others. (Williams, 1991, p. 164)

A dor das amarrações jurídicas denota um outro contrato, um pré-contrato racial que organiza a própria lei dos contratos e estipula normas de realação e privilégios:

The Racial Contract is that set of formal or informal agreements or meta-agreements (higher-level contracts about contracts, which set the limits of the contracts' validity) between the members of one subset of humans, henceforth designated by shifting "racial" [phenotypical, /genealogical/cultural criteria (...) "white", and coextensive (...) to categorize the remaining subset of humans as "nonwhite" and of a different and inferior moral status, subpersons, so that

they have a subordinated civil standing in the white or white-ruled politics (...) and the moral and juridical rules normally regulating the behavior of whites in their dealings with one another either do not apply at all in dealings with nonwhites or apply in a qualified form (...) but in any case the general purpose of the Contract is always the differential privileging of the whites as a group with respect to the nonwhites as a group, the exploitation of their bodies, land, and resources, and the denial of equal socioeconomic opportunities to them. All whites are beneficiaries of the Contract, though some whites are not signatories to it. (Wills, 1999, p. 11)

Para as pessoas negras, subalternizadas pelo contrato racial, a “magia” dos direitos (e dessas especiais circunstâncias em que eles lhes são atribuídos em condição não de igualdade material, mas de redução de assimetria ao menos) e dos contratos, como rituais que reconhecem direitos, não advém da desconsideração do fetichismo jurídico¹³⁹, mas precisamente da (autopercepção) da sua inequânime distribuição. Pois o que é um contrato senão um *fe(i)tiche*, algo que fazemos e que, ao ser feito, ligeiramente nos ultrapassa? A diferença entre as duas maneiras – contratos e feitiços – de imaginar e praticar “amarrações com palavras” (não raro refratando-se uma na outra, como os enredos deste capítulo explicitam), diz respeito talvez ao tipo de magia performada, como os(as) alunos(as) de um professor francês no Alto-Volta o fizeram perceber:

No segundo semestre, já em pleno *Discurso do Método*, o professor percebe aplausos, risos, uma incompreensível agitação alegre durante as aulas. Curioso, escuta de alguns alunos explicações bem-humoradas: “Esse Descartes é mesmo bom...”, ou “Ele sabe falar, esse tal Descartes, é um sabidão”; ou ainda “Ele fala como um branco...os brancos sabem falar”. Em resumo, segundo a opinião dos alunos, Descartes era o tipo perfeito do branco inteligente: seguro de si, sabendo falar e conquistar uma assembléia, sem lhe dar possibilidade de retorquir o que quer que seja. Descartes lhes trazia uma alegria sincera, a atmosfera jamais era tensa quando se lia Descartes, porque ele era um “bom contador”. Mas havia críticas: ele era também um malabarista, um tipo que monopolizava demais a conversa, para “contar histórias pessoais” (...) O que Descartes dizia estava certo, mas para ele, para sua forma (seu instante, sua gente, sua situação interlocutória), porque era apenas uma outra magia. “Todos eles concordava”, relata o professor, “que a magia na África não tinha nada em comum com a magia na Europa”. (Sodré, 1988, p. 165-167)

Também os Azande, mirando ressabiados para Evans-Pritchard, retorquiavam: “Talvez lá na terra deles as pessoas não sejam assassinadas por bruxos, mas aqui elas são” (Evans-Pritchard, 2005, p. 225). Essas são variações da feitiçaria, inclusive a do direito. O que acontece no instante de seu curto-circuito, de sua queda de energia, de seu apagão, de sua “desativação”? Trocando em miúdos, que é feito do direito e seus espectros quando viram no santo, quando se enredam ao axé e, mais, quando são atraídos para o campo de forças de seu no(r)madismo? Como Oyá a magnetizar os eguns, como o terreiro a transportar e transformar cargas, é necessário um “tranco”, um “sacudimento” para

¹³⁹ O fetichismo, nunca é demais lembrar, é categoria também colonial que assombra o pensamento marxiano e freudiano oriunda da “zumbificação” dos povos e deuses negros (Matory, 2018).

desterritorializar hábitos da mente tão entrincheirados como o cartesianismo. É preciso conjurá-lo, despossuí-lo, despachá-lo como a um carregado colonial para suspender, para minorar ou para equivocar (a própria consciência, num caso; o direito de propriedade, noutro). É desses equívocos, suspensões e encantamentos que o próximo enredo fala.

2.3. A (i)missão de Santa Bárbara ou A “suspensão” do direito

A despossessão é parte das vidas nômades. Carolina Maria de Jesus o retrata de forma pontiaguda em seu *Quarto do Despejo* (1960), uma cartografia da cidade de São Paulo partindo de um primeiro território: seu corpo. Aproveitando o conceito de “escrevivência” assentado por Conceição Evaristo, Gabriela L. Pereira forja examina o modo como “Carolina dobra suas narrativas” (2019, p. 73):

Ao deslocar-se, Carolina afeta e é afetada em relações que atravessam seu corpo e que, com ele, configuram territórios cujos limites e permeabilidades são definidos, sobretudo, fora da favela, quase sempre por outros sujeitos e outros corpos, distintos do seu e daquilo que o torna “desprezível”. (Pereira, 2019, p. 70)

Num mundo normativo em que a (des)posseção é experimentada no corpo-território (duas das “peles” consorciadas ou das “moradas” que habitamos), assentar e assentar-se são atos de (r)existência, mesmo quando nômades. Se os assentamentos¹⁴⁰, no nomos do axé, são coagulações ou enodamentos das relações, não se pode olvidar que assentamento é igualmente uma categoria geográfica e legal.

“Assentamentos humanos”, “assentamentos da reforma agrária” e “assentamentos irregulares” são expressões que pululam nos livros de urbanismo, nos acordos internacionais (vide as agendas das Nações Unidas desde a Conferência sobre Assentamentos Humanos em Vancouver, em 1976) e na legislação brasileira. No Código Florestal de 2012 (Lei Federal 12.651/2012), ilustrativamente, define-se como de “interesse social” a (art. 3º, IX, ‘d’) “regularização fundiária de assentamentos humanos ocupados predominantemente por população de baixa renda”. A Lei Federal 8.629/1993, que regulamenta os dispositivos de reforma agrária da Constituição de 1988, prevê que “o assentamento de trabalhadores rurais deverá ser realizado em terras economicamente

¹⁴⁰ “O termo assentamento é empregado designando duas situações: a primeira, correspondente ao aspecto mais abrangente a que se propõe o estabelecimento, onde se encontram ambientes de moradia e de realização do culto. A segunda refere-se ao espaço reservado ao culto de uma entidade, onde se encontram objetos sacralizados e dedicados à mesma, constituindo-se ainda em ambiente de oferendas” (Rego, 2006, p. 38)

úteis, de preferência na região por eles habitada” (art. 17), enquanto a Lei Federal 10.257/2001 (Estatuto da Cidade), que objetiva disciplinar as previsões constitucionais de política urbana, orienta a “regularização fundiária e urbanização de áreas ocupadas por população de baixa renda” (art. 2º, XIV) e estipula “diretrizes para a regularização fundiária de assentamentos urbanos irregulares” (art. 42-A, inciso V).

Não é só no mundo do axé, destarte, que os assentamentos são dispositivos de passagem, também na imaginação jurídica “assentamento” nomeia uma situação liminar, impermanente, uma condição destinada à transformação. “Assentamento”, ao contrário do que o termo aparentemente evoca, não acentua o sentido de consolidação, mas aciona no direito um movimento: da “irregularidade” ou da “informalidade” à “regularidade/formalidade”, uma incorporação à lei, à cidade, ao mercado, ao *nomos*. “Assentamento” prenuncia os devires da posse.

Nos documentos e procedimentos públicos (decisões judiciais, programas habitacionais, políticas estatais, expedientes administrativos), “assentamento” tornou-se, - por inúmeras operações de transliteração ou de passagem do direito da esfera da vida e da mobilização social às tramas e jargões burocráticos – um conceito em relação e em tensão com a propriedade. Assentamento veio a ser uma figura que, conquanto acenando para os regimes proprietários, dá sinal daquilo que “legisladores(as)”, “doutrinadores(as)” e “magistrados(as)” não sabem, não podem ou não querem neles enquadrar.

Os “assentamentos da reforma agrária”, por exemplo, ao contrário dos modos da propriedade “plena”, resultam “de concessão de uso, gratuito, inegociável, de forma individual ou coletiva”, podendo converter-se em “título de domínio” apenas posteriormente, conforme a atual redação do art. 18, §2º da Lei Federal 8.629/1993. Ao assentado, assim, não são conferidos os mesmos integrais poderes ou faculdades dados a outros proprietários. Explico: a “concessão de uso” é uma modalidade de direito “real” na qual a “titularidade” permanece com o poder público, mas a posse e a permissão para explorar o bem é transferida ao “beneficiário”, com obrigações de “zelar” dele.

A figura da concessão coletiva lembra a noção de “roça”, “um lugar onde tem muita gente trabalhando junto”, como descreve Tata Loango. *Roça* aproxima terreiros de assentamentos da reforma agrária, nos quais se configura também um tipo de possessão recíproca ou de recipropriedade. Não é à toa que, mesmo quando cercados pela urbanização, os terreiros mantêm sua designação de *roça* ou *sítio*: a Roça do Ventura e o Sítio de Pai Adão ilustram bem a força desses termos, que informam uma distinção entre a dinâmica da produção social dos espaços afro-atlânticos e a lógica da urbanização

capitalista¹⁴¹. A roça, como Xangô fazia questão de demarcar, no Opô Afonjá de Coelho da Rocha, é o outro da cidade, embora possa com ela negociar e conviver.

Cida de Iansã, como prefere identificar-se, é assentada da reforma agrária e umbandista. Na entrevista que me concedeu, em outubro de 2018, às vésperas da tradicional festa do Boiadeiro Sete Laços, que ocorre anualmente no Ilê Axé Oju Ogun Funmilayó, em Foz do Iguaçu, destacou que um de seus maiores sonhos é justamente poder abrir um “barracão” (um terreiro) com sua irmã biológica e mãe-de-santo, na área conquistada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra em que vive, no interior do Paraná. “O que nós queremos? Queremos um terreno para plantar o nosso barracão”, me disse. Cida mencionava a questão do barracão num contexto de divergência interna, em que não se sentia inteiramente confortável para fundar um terreiro dentro de uma comunidade majoritariamente cristã (tanto católica quanto neopentecostal).

“Plantar o barracão” não é, nas falas de Cida, uma expressão ressonante. Se, de um lado, ela se referencia e referenda as funções de plantar o axé para assentar o *nomos* de uma terra, de outro ela aciona de maneira particular imagens da própria vivência campesina, na qual as metáforas agrícolas são muito presentes. Mais do que isso, Cida entende que existem correlações ou enredos diretos entre as duas lutas que cultiva, a luta pela manutenção das religiões de matriz africana e a luta pela reforma agrária: “A gente deveria ter a nossa religião cultivada também dentro [do assentamento], porque é a mesma luta. As mesmas obrigações que nós temos com o MST, nós temos com o terreiro”.

Cida lamenta que assentados(as) da reforma agrária adeptos(as) de tradições de matriz africana tenham de combater uma luta (pela liberdade religiosa) dentro de outra luta (pelo acesso à terra). Afinal, ambas as filiações tratam de obrigações similares, concernentes aos deveres de cuidado e zelo (culto e cultivo) para com a terra: “Tudo o que predomina na nossa religião são os donos da terra e sem os donos da terra nós não somos nada. Eu pra plantar num pedaço de terra, eu peço licença”. Para Cida, cada uma dessas práticas, se pensadas sob a ótica da terra, longe de excluir a outra, a potencializa.

Curiosamente, além de Oyá/Iansã, Cida é também filha de Omolú, as mesmas divindades que Mãe Baiana interpreta como responsáveis por sua herança ou caminho de santo com as políticas de regularização fundiária. Novamente, contra latifundiários e grandes fazendeiros que se arvoram a “donos da terra”, invocavam-se os(as) donos(as) da

¹⁴¹ Refiro-me ao fenômeno da urbanização total considerado por Lefebvre (2008) não necessariamente como a expansão absoluta da cidade sobre todo o território, mas como a hegemonia da *lógica* do urbano, de seus tempos e dinâmicas à totalidade do social.

terra afro-atlânticos, os orixás, ancestrais e espíritos que “predominam”, ou melhor, predominam no axé. Em nossa conversa, a cosmopolítica afro-brasieira foi expressamente associada por Cida à sua “filiação” política ao Movimento dos Trabalhadores Sem Terra:

Eu tô lutando pela terra. Eu tenho meu pai da terra [Omolú], eu tenho minha mãe da água [Iansã], e é tudo o que estou lutando. Eu tô lutando por direitos iguais, a gente não quer montar um movimento dentro de outro movimento, nós queremos o direito de ter nossa religião (...) Eu nasci nessa religião, vem da minha avó da minha bisavó, do meu pai, então são várias gerações minhas.

Heranças cósmicas e militâncias políticas se enredam em genealogias cosmopolíticas das lutas. Com efeito, talvez nada traduza tão bem o enredamento de Iansã com Omolú do que a ideia de um “movimento pela terra”. Engajamentos de múltiplas ordens andam de mãos dadas ou em caminhos entroncados aqui. Notei que a iniciação no candomblé levou boa parte de meus(minhas) interlocutores(as), por distintas vias, à mobilização social, seja nas redes e articulações dos próprios terreiros, seja junto ao movimento negro, ao movimento de moradia ou a partidos políticos. Essas são experiências de “linha cruzada” ou de “contato institucional entre dois corpos sociais” (Anjos, 2006, p. 97) como na resistência à remoção (que o município chamava “reassentamento”) da Vila Mirim, capitaneada por um terreiro portoalegrense.

Pai Ubaldino também contou que, mesmo depois de haverem evitado o despejo do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão com a compra dos lotes onde moravam, as famílias do terreiro e seu entorno não tiveram sossego. Em algum momento entre os anos de 2010 e 2011, receberam a notícia de que a Empresa Municipal de Urbanização de São Paulo (EMURB) tinha planos para reassentar a comunidade. Agora, a ameaça vinha da administração pública que, ironicamente, mobilizada a ideia de risco ambiental para justificar a remoção das famílias¹⁴². Essa possibilidade foi, primeiramente, anunciada como parte da Operação Urbana Consorciada Água Espraiada (atualizada pela Lei Municipal 15.416/2011) que abrangia aquela região (Setor Jabaquara) e que pretendia transformar drasticamente o seu perfil. Na sequência, rumores surgiram de que a intervenção era, na verdade, parte de um megaprojeto de prolongamento da atual Avenida

¹⁴² “Esse interdito ambiental às ocupações informais é fortalecido com a construção discursiva da noção de risco. O risco ambiental é tomado como consequência da existência das favelas, que prejudicam a coletividade dos habitantes da cidade, “seja pela possibilidade de ocorrência de desastres naturais, seja pelas características próprias da ocupação – como a falta de saneamento e elevada densidade populacional etc. – enquanto fatores de degradação do meio ambiente urbano”. Nas decisões pesquisadas que versavam sobre áreas de interesse ambiental, o argumento do risco pode ser identificado em determinadas narrativas, com essa dupla dimensão. A presença das ocupações ocasiona situação de risco para o meio ambiente, com repercussões que atingiam tanto o conjunto da cidade como os moradores residentes.” (Milano, 2017, pp. 204-205)

territórios, trajetórias e mundos normativos. A etnografia de Silva bem atesta que a cidade se tornou “uma extensão do domínio do terreiro” e não só “lugar da convivência dos homens entre si, mas também das divindades criadas por eles e invocadas nela através dos sacrifícios, dos ebós” (Silva, 1995, p. 243). O ebó movimenta e articula domínios e permite aos orixás da metrópole serem encontrados em “assentamentos informais” ou “irregulares”, nas favelas, nas periferias e nas ocupações. O Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, por exemplo, se situava nas franjas da “Favela da Alba”, na Zona Sul de São Paulo, espaço limítrofe entre dois setores de um grande empreendimento urbanístico estatal (a OUC Água Espraiada). Afinal, ocupar e assentar (tanto corpos como terras) são modos não-proprietários da habitação: *domus* e não *dominium*. Apesar disso, ali está, constantemente, o fantasma da propriedade a assombrá-los.

Nos projetos públicos, como a OUC Água Espraiada, as categorias legais de “assentamentos urbanos irregulares” ou de “áreas ocupadas pela população de baixa renda” formam versões burocráticas de universos que seus(uas) moradores(as) possivelmente chamariam por outros nomes (“favelas”, “ocupações”, “comunidades”). Diferentemente das nomenclaturas nativas, que tendem a enfatizar o trabalho de organização do espaço ou os laços de solidariedade nele, as declinações estatais enfatizam seu desvio em relação a uma determinada regra (“ir-regulares”) ou normalidade (o IBGE ainda classifica esses espaços como “subnormais”). No vocabulário do direito, assim, assentamento, não só chancela mas rotiniza a precariedade do território.

Frequentemente, como fruto de posses caracterizadas pelos(as) juristas como “anti-jurídicas” ou de “má-fé”¹⁴⁴ (posseções que, a exemplo do Abassá de Xangô, nascem sobre titularidades pré-existent), os “assentamentos” conservam um laivo duradouro de suspeição para as autoridades públicas. Milano (2017, p. 2018) dá conta das mais correntes estilizações judiciais dessas realidades: “barracos”, “casebres” e até “habitações de padrão operário” povoam a narrativa de sentenças e acórdãos. É curioso identificar que, ainda diante da consabida ambigüidade e insegurança do regime fundiário

¹⁴⁴ “Assim como a posse pode ser viciada objetivamente, isto é, por fato ligado à própria relação possessória, há vício subjetivo cuja existência, ou inexistência, determina a sua divisão em posse de boa-fé e posse de má-fé. É de boa-fé a posse, se o possuidor ignora o vício, ou o obstáculo que lhe impede a aquisição da coisa, ou do direito possuído. Para que alguém seja possuidor de um bem, preciso é que esteja convencido de que, possuindo-o, a ninguém prejudica. O Direito pátrio concebe a boa-fé de modo negativo, como ignorância, não como convicção. Se tem consciência de que há obstáculo, ou se sabe da existência do vício

que impede a aquisição da coisa, e, não obstante, a adquire, toma-se possuidor de má-fé. É que a posse deve ser adquirida com fundamento numa relação positiva com o antigo possuidor, que traduz, intrinsecamente, ausência de lesão a direito de outrem.” (Gomes, 2012, pp. 49-50)

brasileiro, as suspeitas de ilegalidade ou irregularidade dificilmente recaem sobre os títulos e as matrículas de imóveis, mas mantêm em suspensão bairros inteiros da cidade dita “informal” até que alguma política pública as venha “regularizar”. Do papel não se duvida, mas “dos fatos” da vida sim. Em sentido inverso, é verdade que os assentamentos e ocupações, ao “imobilizar ativos econômicos” e limitar os usos mercantis da terra, também suspendem a propriedade cartular, diminuindo o ritmo da máquina do domínio.

Que o próprio discurso do povo de santo faça menção a barracões, tendas e cabanas ao intitular seus templos sinaliza, creio, a reverberação da precariedade desses corpos telúricos e edifícios no *corpus* religioso (e vice-versa). Os terreiros costumam reconhecer nas próprias edificações um corpo vivo e mutante, em expansão, não raro determinada pelo próprio orixá. Alguns processos de tombamento de terreiro, notadamente o do Seja Hunde, evidenciam não só os modos tradicionais de construção (nos quais a própria edificação é um ritual), mas a problemática de se tombar esse patrimônio material que, todavia, é dinâmico e não pode ser fixado ou cristalizado.

Essa marca do experimental e do inacabado também está presente em *Barracão*, “projeto comunitário utópico que Oiticica jamais conseguiria realizar completamente” (Jacques, 2011, p. 123). Nele, Hélio Oiticica, inspirado no “comportamento-estrutura” da produção coletiva e móvel das favelas, pretendia dar continuidade a trabalhos anteriores como *Parangolés* e *Tropicália*, a partir de “uma raiz não demasiadamente enraizada, mas transformável, cambiante e aberta, contra uma imagem fixa, congelada e fechada” (Jacques, 2011, p. 124). Ao lado da raiz do axé (Meira, 2017), essa era a “raiz-Brasil”.



Fig. 10 - “Ninhos”, Hélio Oiticica, 1969. (Acervo Projeto Helio Oiticica, RJ)

Instigado pela ideia de um prolongamento “corpo/vestimenta/habitação/cidade”, muito ao gosto da teoria das cinco peles de Hundertwasser, *Barracão* se apropria confessadamente “do nome q vem da moradia na Favela” (sic) - especialmente do Morro da Mangueira, no qual Oiticica era assíduo. Jacques essa obra como desterritorialização:

A arquitetura e o urbanismo seriam as disciplinas por excelência, como práticas, da consolidação desses marcos territorializantes, da consolidação das formas de expressão por muros ou telhados. (...) Por outro lado, as marcas territorializantes podem ser rizomáticas se elas conservam os fatores ou as linhas desterritorializantes, mesmo que não desterritorializem. A própria ideia de território não tem escala; é da ordem do que consideramos o “estar em casa”. Pode variar: território do próprio corpo, casa, corpo social, um grupo específico (comunidade), bairro e assim por diante. Podemos territorializar o que bem entendermos. (Jacques, 2011, p. 145)

Oiticica talvez não soubesse das possíveis extensões de seu projeto para a comunidade de santo, na qual os prolongamentos corpo-assentamento são radicais. Barracões da favela e barracões de candomblé são duas formas do “estar em casa”, mesmo na precariedade. Pesquisas como a de Rêgo indicam que a desterritorialização é um dos índices fortes dessa precariedade dos terreiros:

A análise/ diagnóstico da situação das casas de culto do candomblé de Salvador na sua condição de territórios é sustentada por estes se apresentarem como produtores do espaço urbano e que, como consequência dos processos de segregação que caracterizam a cidade, sofrem continuados processos de desterritorialização de sua espacialização e funcionamento, enquanto grupo religioso de vivência comunitária, pelos grupos de maior poder de pressão pela apropriação e valorização do solo urbano, desde o momento de sua implantação, no final do século XVIII, até a atualidade. (Rêgo, 2006, p. 33)

Em seu livro *Chão e Paz*, Mãe Baiana narra em detalhe como teve de enfrentar uma dessas tentativas de remoção encabeçadas pelo próprio governo do Distrito Federal:

Em 2008, tive um *baque* no auge da minha militância, foi uma coisa para desanimar, mas ergui a cabeça. O governador José Roberto Arruda mandou derrubar o barracão, dia 06 de julho de 2008. Foi meu presente de 20 anos de militância, esse presente de grego, esse *Cavalo de Tróia*, a primeira derrubada do meu barracão. A retroescavadeira jogou no chão com tudo. (...) Daí a gente foi fazer uma missão na Terracap, fizemos um *Xirê* lá. Fizemos uma reunião com o presidente Antônio Gomes. Lá ele disse, na cara de todo mundo, que não sabia que “este povo” existia aqui em Brasília. (...) O que é meu e dos outros também, porque no mesmo dia em derrubaram minha roça, derrubaram a da Mãe Vera, lá na 704 Norte, mesmo dia e mesma hora, 9h da manhã. Um trator violentamente jogou no chão nosso sonho, nossa possibilidade, nossa ancestralidade, como se não fosse nada. A gente viu isso, uma barbárie, um ato de extrema intolerância. Eu disse para o povo: “vambora, vamos cair para dentro”. E organizei a militância.” (Santos, 2018, pp. 50-51)

Após o *xirê*¹⁴⁵ na TERRACAP, companhia pública gestora dos imóveis em Brasília, as sacerdotisas realizaram uma reunião no Ministério Público Distrital, da qual saíram resolutas a resistir às desocupações: “E a gente desceu, Mãe Vera foi lá botar a *cabana* dela, eu vim para cá e botei a minha. Voltei para cá, botei os santos debaixo e fui botando tudo no lugar novamente” (Santos, 2018, p. 51). “Tocar um *xirê*” num órgão público, ou seja, performar um rito cósmico como ato político, é incorporar uma cosmopolítica pública, como a que presenciamos insinuando-se nos processos de tombamento. O *xirê*, categoria nativa para uma assembleia de humanos e não-humanos, agenciava outros poderes, inclusive os da república. Orixás, empresas estatais, caboclos, promotorias de justiça e seus respectivos fundamentos se cruzam no modo como o povo de terreiro e suas lideranças se manifestam e “são manifestados” (na provocativa inversão de Pai Ubaldino). Os espaços onde estão assentadas as instituições e autoridades jurídicas são, nesse movimento, feitos terreiro, como explorarei melhor no próximo capítulo.

“Carregar os santos”, isto é, levar consigo os *igbás* dos orixás que são donos das casas demolidas, é um ímpeto nômade (uma cena que cita o des-terro afro-atlântico) contra a espoliação. Ou, parafraseando Butler e Athanasiou (2018), um gesto que acena para aquilo que na despossessão resiste ao individualismo possessivo. Ao carregarem assentamentos, *yalorixás*, *babalorixás* e suas comunidades trans-*portam* a cosmopolítica afro-brasileira para as lutas sociais, permitindo não só o reassentamento do *axé*, nos terrenos, mas o reassentamento da linguagem e dos modos da política. O assentamento de santo confronta, dessa maneira, a ameaça do reassentamento.

Se esses enredos entre *xirês* (reuniões cósmicas) e reuniões (*xirês* políticos) ou entre os atos de *axé* e os atos jurídicos fazem ressoar os “tambores dos mortos” junto aos “tambores dos vivos”, é porque eles aportam lições etnográficas para a teoria da política, como sustenta Goldman: “é estritamente necessário passar a encarar as práticas nativas (discursivas e não discursivas), sobre os processos políticos dominantes, como verdadeiras teorias políticas (...) e usar essas práticas e teorias como guias para a análise antropológica” (2003, p. 468). “Carregar” seus santos – há quem afirme que, no fundo, nós é que “somos carregados(as) pelo que carregamos” – em face de “carregos” como a propriedade (da qual a TERRACAP era a “zeladora”) não é uma decisão aleatória, desesperada ou desprovida de fundamento: ela perfaz uma teoria/filosofia política do *axé*.

¹⁴⁵ Cerimônia pública que acontece, em geral, no “barracão” de candomblé, na qual todos os orixás são saudados com toques, danças e cantigas em sequência, e na qual alguns deles(as) podem se manifestar.

Na fundação do terreiro Ici Mimó, em Cachoeira (tombado em caráter emergencial no mês de maio de 2020 devido a um grave conflito fundiário em torno dos “papéis” e títulos de terras com uma empresa – ironicamente – papeleira), também os santos foram carregados por quilômetros na cabeça do Xangô de Mãe Judith:

Filha de santo de João da Lama, pai de santo que tinha terreiro situado em São Gonçalo dos Campos, Mãe Judith adquiriu as terras para fundação do Ici Mimó em 1913, da Companhia União Fabril da Bahia, um terreno foreiro da Fábrica São Gonçalo, pela quantia de 600\$000 (seiscentos mil réis). De acordo com a memória oral do atual Babalorixá Antonio dos Santos da Silva, conhecido como Duda, Mãe Judith foi parar na Lama Branca³, depois de chegar ao Brasil num navio negreiro. O Xangô de João da Lama deixou um aviso para os filhos do terreiro que ela iria chegar e que deveria ser resgatada. Assim foi feito. Ela era de Xangô com Ogunjá. A fama de D. Judith se deu a partir das caridades que prestava para a população local, que procurava o terreiro em busca de auxílio. Certo dia, o Xangô incorporado em Mãe Judith ordenou que aqueles que quisessem que o acompanhasse. Entrou no quarto do santo (peji), pegou o assentamento, botou na cabeça e saiu do Terreiro da Lama. Foi quando Mãe Judith arrendou as terras onde está edificado o terreiro. Era uma grande extensão de terras, embora tenha perdido parte delas para a especulação imobiliária, ainda possui uma grande extensão de área de mata, com uma fonte, e muito pouco de área construída (Lobo, 2015, p. 97)

A especulação imobiliária também atingiu a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, inaugurada em 1908, em São Gonçalo, por Zélio de Moraes sob orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e considerada uma das matrizes dessa tradição. Sob protestos, a casa foi demolida em 2011 para a edificação de um galpão comercial.



Fig. 11 (à esquerda) – A fachada da primeira sede da Tenda , em São Gonçalo, antes da demolição (Fonte: Jornal Extra¹⁴⁶)



Fig. 12 (à direita) – Escombros do Oyá Onipô Neto, em Salvador (Foto: Edgar de Souza/G1¹⁴⁷)

¹⁴⁶ Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/casa-onde-foi-fundada-umbanda-em-sao-goncalo-sera-demolida-esta-semana-2682118.html> 02/10/2011

¹⁴⁷ Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0..MUL353993-5598.00-DEMOLICAO+DE+TERREIRO+PROVOCA+POLEMICA+EM+SALVADOR.html>

O mesmo destino teve o barracão do Oyá Onipô Neto, terreiro de candomblé parcialmente demolido pela Superintendência de Controle do Uso do Solo do Município de Salvador em 2008. Após o incidente, o povo de terreiro, coalizões do movimento negro e ativistas iniciaram uma campanha para sua reconstrução, numa mobilização em que também os orixás se juntaram e que culminou na retratação do prefeito municipal, na exoneração da chefe da SUCOM e no custeio das obras de reparação da casa:

Marcos Rezende, de 33 anos, conselheiro da Secretaria Nacional de Direitos Humanos, fez cinco dias de greve de fome como protesto até a solução do caso. “Só encerrei a greve de fome depois de receber a garantia de que a administração municipal pediria desculpas e reconstruiria o templo. Além disso, será preciso repensar a situação imobiliária de muitos outros templos religiosos, sejam eles de qualquer natureza. Para Rezende, o efeito da destruição do terreiro veio dos céus logo no dia 28 de fevereiro. “Neste dia, uma chuva, como há muito tempo não se via em Salvador, provocou estragos na cidade. Foi a resposta dos orixás. Como religiosos, achamos que isso foi um clamor de Iansã e Xangô por Justiça”, disse. Segundo ele, todos os quartos dos orixás foram derrubados na ação da Sucom. “A única imagem que caiu do barracão foi o orixá da Justiça (Xangô). Iansã é o orixá das ventanias e tempestades. Xangô também é o orixá dos raios e dos trovões. Por isso, achamos que o temporal que caiu em Salvador um dia após a derrubada do terreiro foi uma resposta contra a intolerância religiosa”, afirmou.¹⁴⁸

Iansã também estava no “carrego” ou enredo de Tata Londirá, Seu Joãozinho da Goméia, famoso pai-de-santo baiano do candomblé angola radicado no Rio de Janeiro. Apesar da projeção do sacerdote, seu “terreiro quilombo Caxias”¹⁴⁹ é outra das casas que, apesar de considerada patrimônio histórico do povo de axé, está em risco de desaparecer. O município de Duque de Caxias anunciou, em julho de 2020, um projeto de construção de creche no terreno onde funcionava o templo. No mesmo mês, movimentos sociais e comunidades de terreiro realizaram um protesto no local, a Defensoria Pública do Rio de Janeiro emitiu recomendação buscando dissuadir a prefeitura e uma Comissão da OAB-RJ lançou nota repudiando a violação ao “axé plantado por Pai Joãozinho da Goméia”:

Diante da notícia amplamente veiculada na grande imprensa de que a prefeitura de Duque de Caxias pretende levar a cabo o projeto de construção de uma creche no terreno onde foi localizado o histórico terreiro do Tata Londirá, o Pai Joãozinho da Goméia, a Comissão de Direitos Sociais e Interlocução Sociopopular da OAB-RJ vem a público fazer coro com diversas lideranças do Candomblé, de outras religiões de matrizes africanas e entidades da sociedade civil para repudiar veementemente a iniciativa.

¹⁴⁸ Trecho da matéria *Demolição de terreiro provoca polêmica em Salvador*, de 18/03/08. disponível em: Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL353993-5598,00-DEMOLICAO+DE+TERREIRO+PROVOCA+POLEMICA+EM+SALVADOR.html>

¹⁴⁹ Não posso deixar de mencionar o brilhante enredo da Acadêmicos do Grane Rio, do carnaval de 2020, “Tatalondirá: O Canto do Caboclo no Quilombo de Caxias”, de concepção e Leonardo A. Bora e Gabriel Haddad.

Tal postura decorre do compromisso – que também deveria nortear as ações do poder público – de incondicional apoio às pautas e reivindicações das comunidades de terreiro no contexto atual brasileiro, uma vez que, ao se proclamar laico e democrático, o Estado tem o dever de garantir a existência e zelar pela proteção da memória, dos símbolos e da cultura de um povo historicamente perseguido.

É necessário considerar que o Candomblé e as religiões de matrizes africanas existem nos dias atuais não graças ao Estado brasileiro e ao mito da democracia racial, mas apesar deles. O axé persiste graças a muita resistência das comunidades negras e de terreiro e a uma tradição de luta pelo direito de existir. Impositivo, portanto, que o poder público deixe de produzir apagamento e se empenhe propositivamente na preservação da memória, da história e da cultura negra.

Não se trata, evidentemente, de desaprovar a construção de uma creche, serviço básico e obrigatório. O que motiva esta e outras manifestações contrárias é a peculiaridade do imóvel onde a prefeitura de Duque de Caxias pretende realizar a obra. A efetivação desta medida tem impacto simbólico e material para as comunidades de terreiro e para todos que creem na sacralidade daquele solo. A proteção a esses bens, inclusive imateriais, é também dever do Estado.

(...)

Deste modo, a Comissão de Direitos Sociais e Interlocução Sociopopular da OAB/RJ se serve da presente para repudiar a proposta da prefeitura de Duque de Caxias para o imóvel aqui tratado e manifestar seu apoio à luta do povo de santo, à preservação da memória e da história das culturas de terreiro, bem como para expressar sua especial solidariedade a todos os descendentes do axé plantado por Pai Joãozinho da Goméia.

Quero realçar a aproximação que a Comissão da Ordem do Advogados do Brasil avança entre axé e patrimônio como ambas forças ressonantes na materialidade¹⁵⁰, mesmo a despeito da ação do tempo e da omissão do poder público. De fato, se na percepção do povo de terreiro, como vimos, o axé é um patrimônio coletivo, ele reverbera no ideário jurídico do patrimônio cultural. Em julho de 2020, o Município de Duque de Caxias desistiria do projeto, mas as demandas pela preservação da Goméia continuam ativas.

A *Cabana de Preto-Velho*¹⁵¹ é outro templo que persiste a despeito do estado. Este terreiro de umbanda em Curitiba tem sua posse judicialmente contestada desde 2005. Passei a acompanhar o caso somente em 2019, quando o mesmo chegou ao conhecimento do Fórum Paranaense das Religiões de Matriz Africana, junto ao qual minha pesquisa se desenvolvia. Soube, assim, da ação reivindicatória de mais de 800 páginas, ainda em trâmite, na qual o município arguia a suposta titularidade pública do terreno:

Ocorre que este bem [o imóvel] foi integralmente invadido pelos Réus, estando eles a ocupar o mesmo de forma indevida. Trata-se inclusive de área de preservação permanente (vide informações do processo administrativo n. 110559/2002 – doc. Anexo).

(...)

Ouro caminho não lhe resta, senão recorrer ao Poder Judiciário, através da presente demanda, para reaver o terreno que pertence ao Patrimônio municipal.

(...)

¹⁵⁰ Não são incomuns relatos sobre como essa persistência do axé ou a continuidade de sua agência se dão. Colhi históricas no trabalho de campo sobre terreiros que, fechados ou abandonados abruptamente, sem os ritos devidos de levantamento dos axés. Nesses imóveis, diz-se, nenhuma outra atividade terá êxito e nenhum outro morador será feliz até que se desativem os fundamentos e entes que ali foram plantados.

¹⁵¹ Para preservar o templo e seus(uas) adeptos(as), ele será nominado dessa forma, porque é dedicada a essas entidades, os prestos-velhos.

Como lembra J. M. Carvalho Santos, “a ação de reivindicação, na expressão de WIELAND, é a ação dada ao proprietário não possuidor contra o possuidor não proprietários” e “deve ser intentada contra quem que se ponha em antagonismo com o exercício do direito de propriedade, estabelecendo uma luta entre propriedade e posse, na expressão de DERNBUNG” (in Código Civil Brasileiro Interpretado, 6º ed., comentários ao art. 524). (p. 3 do processo reivindicatório)

Na descrição que os(as) procuradores(as) municipais faziam em sua petição inicial, não se escondia a pretensão de desencadear uma “luta entre propriedade e posse”, cujo desfecho mais corrente, como vimos, é o da subordinação da última à primeira. Todavia, atravessada mais por posseção do que pelo vocabulário possessivo, não foi isso a Cabana não foi removida. Na contestação que apresentaram, em outubro de 2006, os réus trouxeram a informação de que o terreiro funcionava no local desde os anos 80:

O imóvel objeto do presente litígio é utilizado pelos Réus como única moradia, e ainda, como templo para atividades de auxílio social e espiritual. Conforme demonstrado pelos documentos juntados em anexo, funciona no local desde o ano de 1982 a “Cabana de ...”. O templo religioso “Cabana de ...” dirigido pelo Réu da presente ação tem autorização para funcionamento junto à Federação Paranaense de Umbanda e Candomblé desde 21 de maio de 1986. Cabe ressaltar ainda que o templo religioso “Cabana de ...” foi certificado pelo Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-brasileiros desde a mesma data, isto é, desde 21 de maio de 1986. Na “Cabana de ...”, que é dirigida pelo Réu da ação, é exercida ampla atividade de interesse social, uma vez que, além de prestar auxílio espiritual para a população, presta serviços assistenciais a população do município de Curitiba. (pp. 103-104 dos autos)

Não obstante esses argumentos, a sentença datada de julho de 2008 concluía:

(...) que desde o ano de 1979, o Município de Curitiba detém a propriedade do ano imóvel objeto da presente ação (...) Daí porque em nada aproveita aos réus a alegação de que exercem posse sobre o imóvel objeto do pleito reivindicatório por lapso temporal suficiente para o reconhecimento da usucapião, já que o bem em questão, como dito, é insuscetível de ser usucapido, tendo o autor o direito de se ver imitado na posse do imóvel que legalmente lhe pertence e que vem sendo indevidamente ocupado pelos demandados. (pp. 176-177 dos autos)

Um ano depois, o acórdão do Tribunal de Justiça do Estado do Paraná, proferido em recurso de apelação, confirmaria a decisão de primeiro grau e assentaria que a posse da Cabana carecia de “justo título”. Trocando em miúdos, que lhe faltava um “ato translativo”, um documento hábil, em tese, à transferência do domínio, para legitimá-la:

Para haver usucapião ordinária, é preciso, em primeiro lugar, que a posse seja fundada em *justo título*. A expressão é condenada, por ensejar confusão. O vocábulo *título* pode dar a impressão de que se trata de instrumento, isto é, de escrito. Mas não tem esse sentido. Título se emprega, no caso, como sinônimo de *ato jurídico*. Ainda assim, teria compreensão muito ampla, porque nem todo ato jurídico serve de causa à posse. O *título*, a que se referem os Códigos, corresponde aos atos jurídicos cuja função econômica consiste em justificar a transferência do domínio. Numa palavra, os *atos translativos*. Por outro lado, a qualificação do título é imprópria. O título deve ser justo no sentido de idoneidade para transferir. Melhor fora, assim, dizer-se *título hábil*, para significar o negócio jurídico que habilita qualquer pessoa a tomar-se proprietária de um bem. Com a locução *justo título*, o que se designa, por conseguinte, é o ato jurídico cujo fim, abstratamente

considerado, é habilitar alguém a adquirir a propriedade de uma coisa. Todo negócio jurídico apto a transferir o domínio considera-se justo título. (Gomes, 2012, pp. 186-187)

À semelhança do que ocorreu no processo de tombamento do Seja Hundê, a imaginação dos operadores do direito orbitava em torno de um título, da procura por um “justo título” que revelaria a origem de qualquer posse no ventre de uma propriedade. Que fosse esse um embate travado precisamente no bojo de uma ação “reivindicatória”¹⁵² era significativo: nesta classe processual, diferentemente das ações possessórias, como as reintegrações de posse, o que se discute é a quem deve ser entregue a coisa, o “bem”, não com base em sua utilização anterior, mas com base apenas nos documentos de propriedade. O Município de Curitiba nunca ocupara de fato aqueles terrenos, mas desejava, agora, ver deferida sua “imissão na posse”, seu ingresso neles.

Por razões que os autos do processo não registram com exatidão, essa imissão jamais aconteceu. Nos dez anos que se seguiram ao acórdão do Tribunal de Justiça, em inúmeras idas, vindas e diligências, não se logrou levar a cabo a desocupação da área. Numa das últimas visitas do oficial de justiça à Cabana, já em 2019, o mesmo certificou:

(...) Me disseram [os/as moradores/as] que não tem nenhuma condição de saírem daquele local, pois não tem para onde levar seus pertences. Lhes informei que seria necessário a chamada de reforço policial para o cumprimento do mandado, quando me disseram que não tem condições de mudar o “Terreiro” que ali existe (Cabana ...). Em razão de tudo acima certificado, devolvo o mandado solicitando seja o autor intimado, por seu procurador, para que providencie os meios necessários para o cumprimento do mandado, bem como seja oficiada a Polícia Militar, ou mesmo a Guarda Municipal, para que acompanhem este Oficial de Justiça no cumprimento da ordem (...). (p. 833 dos autos)

Como no (não) despejo do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, surpreendi, ao longo da leitura do processo, um curto no circuito da propriedade que a colocou e ao à ação judicial praticamente em suspenso, de 2009 a 2019. Essa “suspensão”, por óbvio, não era jurisdicional: formalmente a demanda continuava correndo. Ela apenas, por alguma razão, se manteve num estado de marasmo, e a imissão na posse caiu no vazio.

¹⁵² “Um dos direitos elementares do domínio é a faculdade do seu titular de reaver a coisa do poder de quem quer que injustamente a detenha, ou possua. Essa pretensão se exerce mediante a ação de reivindicação, que, segundo conhecida fórmula, compete ao proprietário não possuidor contra o possuidor não proprietário. O fundamento da ação reivindicatória é o direito de sequela, esse poder de seguir a coisa onde quer que esteja, que é um dos atributos dos direitos reais. Objetiva-se no de propriedade pela faculdade de recuperá-la: 1a) quando o possuidor não proprietário contesta a propriedade do proprietário não possuidor, julgando-se proprietário do bem; 2a) quando o possuidor não proprietário, embora não conteste a propriedade do dono do bem, o retém sem título, ou causa. A primeira hipótese é a mais comum. Configura o conflito entre a propriedade e a posse, entre a realidade e a aparência. (...) Legitima-se como parte, se é proprietário do bem que pretende reaver. Incumbe-lhe, pois, fazer a prova da propriedade atual.” (Gomes, 2012, p. 274)

A suspensão se oficializou apenas em agosto de 2019. No final de julho, a Defensoria Pública do Estado do Paraná havia ingressado no feito como *custos vulnerabilis*, instituto que permite participar em prol de coletividades “vulneráveis”, sem necessariamente substituir a atuação de um/a advogado/a de defesa. É como se a Defensoria Pública, no linguajar jurídico, “zelasse” por um direito ou grupo social.

Inicialmente, o juiz da ação recusou-se a aceitar a participação desse novo ator, declinando que “a Defensoria Pública não é o Ministério Público” (instituição que geralmente atua como *custos legis*, ou como “zelador” da ordem jurídica, nos termos do art. 129, II da Constituição de 88¹⁵³). Diante disso, foi interposto o recurso denominado “agravo de instrumento”, o qual permite questionar decisões interlocutórias, isto é, decisões não definitivas de um processo, distintas das sentenças. O agravo de instrumento fez fortuna no Tribunal de Justiça do Paraná, que, em 1º de agosto de 2019, suspendeu os efeitos da ordem de desocupação, especialmente levando em conta a existência de um pedido de tombamento da Cabana de Preto-Velho ainda em apreciação junto aos órgãos municipais de patrimônio cultural. Essa suspensão foi mantida na decisão final do recurso, divulgada em dezembro de 2019 e segue valendo ao tempo da redação desta tese:

(...) Analisando-se os fatos constantes nos presentes autos, notadamente se depara com a existência de *pedido de tombamento e/ou inventariamento do terreiro como patrimônio cultural do Município de Curitiba*, e, não se olvide que o referido terreiro de umbanda foi criado no ano de 1986. Aliás, veja-se que após a interposição do presente recurso, houve parecer favorável ao tombamento do patrimônio constituído pelo “Terreiro de Umbanda Cabana ...”, o qual foi emitido pela Coordenadoria Geral de Políticas para Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e Povos Ciganos, integrante do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, e que constatou “a originalidade, autenticidade e extrema riqueza cultural da práticas religiosas, culturais e assistenciais ali desenvolvidas.”.

Ora, o local religioso existe no local há muito tempo, há mais de trinta anos! No mínimo, no que diz respeito a questão afeta ao *patrimônio cultural municipal*, impõe-se que antes de tudo haja uma resposta da Municipalidade acerca do assunto de tamanha importância. Nesse passo, primeiro se diga que o zelo pelo *patrimônio cultural* deve ser levado em consideração em face da diversidade religiosa existente na nossa nação e o respeito que deve ser preservado às instituições religiosas em face do nosso texto constitucional. Ou seja, além de lembrar a importância das manifestações de matriz africanas, o reconhecimento constitucional reforça a necessidade de políticas públicas de respeito à diversidade religiosa.

Em segundo plano, e não de menor importância, em geral, no território nacional, sabe-se acerca da necessidade de valorização e proteção dos locais religiosos, os garantindo em certos casos a condição de patrimônio cultural, a fim de tornar possível uma linha de trabalho e pesquisa que aumentará o número de terreiros da religião, posto que a ideia é ampliar o leque de conhecimento da umbanda e sua influência na identidade cultural das cidades.

Sendo assim, e diante desta situação específica que possui respaldo constitucional (nossa lei maior), é que se entende pela suspensão do cumprimento do mandado de imissão na posse, até que

¹⁵³ “Art. 129. São funções institucionais do Ministério Público:

(...)

II - zelar pelo efetivo respeito dos Poderes Públicos e dos serviços de relevância pública aos direitos assegurados nesta Constituição, promovendo as medidas necessárias a sua garantia;”

seja definitivamente resolvida a questão do tombamento do imóvel. (...) (pp. 391-392 dos autos do agravo de instrumento)

Esse novo acórdão do Tribunal de Justiça, uma década depois de seu primeiro pronunciamento, e diante de novas circunstâncias apresentadas, oficialmente deferiu a *suspensão* da imissão na posse da área do terreiro, autorizando a permanência da Cabana de Preto-Velho no local até que fossem conclusos os estudos sobre seu valor cultural.

Quanto mais eu mergulhava no caso, mais me tomava a lembrança do romance norte-americano *Uncle Tom's Cabin*, de Harriet Stowe, um dos mais vendidos do século XIX. Não só o nome da obra remetia quase imediatamente ao templo, mas o viés racista que marcava o caso evocava o legado escravocrata brasileiro. Ao apresentarem sua versão do caso, os(as) religiosos(as) classificavam como racismo a ação do município e mencionavam em tom de denúncia declarações dos(as) vizinhos(as) como “vamos retirar aqueles pretos macumbeiros da baixada”. Para eles(as), não havia dúvidas de que a questão de fundo era uma perseguição religiosa. A cúpula religiosa da Cabana de Preto-Velho é composta por pessoas negras, em laços consanguíneos e litúrgicos que se entremeiam por pelo menos três gerações, desde os fundadores da casa.

A articulação entre a Cabana, aliados(as) do movimento negro e dos coletivos de terreiros logrou chegar a instituições como o Ministério Público do Paraná, a Defensoria Pública Estadual e o governo federal. O parecer de uma das coordenações do Ministério da Mulher da Família e dos Direitos Humanos fortaleceu a posição dos réus no processo, somado ao processo administrativo de tombamento que se instaurou no Conselho de Patrimônio Cultural de Curitiba. Eis o cenário do caso, ao tempo de redação destas linhas: sem menosprezar o patrimônio público, a decisão do tribunal o “minorou” mediante a mobilização de outro patrimônio, o cultural, também “coletivo”, e compôs uma amarração jurídica, ao atar o destino da ação reivindicatória ao do processo de patrimonialização. Na pendência deste, aquela não poderá seguir adiante.

Numa perspectiva, o caso da Cabana de Preto-Velho recupera conclusões dos tombamentos do Tumba Junçara e do Sítio de Pai Adão: ele sinaliza a introjeção ou a progressiva difusão de uma cultura da cultura em diversas instâncias burocráticas. Os feitos cumulativos dos precedentes de reconhecimento de terreiros como patrimônio cultural se fazem sentir não apenas dentro do IPHAN. Uma certa popularização ou disseminação dos códigos patrimoniais em diversos tipos de conflitos vivenciados pelas casas de candomblé e em diversas localidades do país (já não restritas às regiões imaginadas como concentradoras de suas “matrizes”) assinala a institucionalização de um

modo de conversação entre o estado e o povo de santo que passa menos pela noção de religiosidade e liberdade religiosa e mais pelas “lutas culturais”. Se, como avalia Kilomba (2019), a linguagem do racismo vem se insinuando cada vez pela roupagem da diferença cultural, faz sentido que o campo de disputa antirracista também ocupe essa arena.

Num outro giro, porém, interessa observar as lacunas, os desvios e as equivocidades do processo. Mesmo antes da suspensão pelo tribunal, o fato é que a polícia jamais chegara a tocar na Cabana. Se não é absolutamente novidade que ordens de desocupação enfrentam percalços até serem cumpridas (não é só com os terreiros que a situação se verifica), não deixa de merecer atenção esse lapso em que o direito é mantido vigente, porém “sem efeito”, em que a decisão judicial segue válida, mas não é executada. A lei parece aqui ser confundida, rasurada ou equivocada ali, no liminar da posse, em sua última fronteira com a vida. Afora uma informação nos autos, em 2013, de que o autor (o município) se achava sem condições de providenciar a demolição das casas e a retirada do material, e outra, em 2016, de que faltavam algumas custas a serem pagas, não encontrei a motivação para que o processo desviasse de seu fluxo ou “rito” legal.

As hipóteses de “mora” ou “lentidão” da justiça tampouco explicam, sozinhas, a década em que os autos dormitaram. É como se o Tempo – matéria prima tanto do axé como do direito – se dilatasse, se houvesse tornado mais denso e resistente à maquinaria da propriedade. Teria a Cabana descoberto o segredo almejado pelos antropofágicos da década de 20 para desacelerar ou desativar a propriedade? Terá sido a intercessão dos(as) pretos(as)-velhos(as) ou de outras entidades – como Oyá, na história narrada por Pai Ubaldino – o que salvaguardou, até hoje, o terreiro dos influxos da desposseção? Teriam as *firmezas* (o termo como os/as adeptos/as da casa se referem a dispositivos similares, mas não equivalentes, aos “assentamentos” de candomblé) da Cabana de Preto-Velho – algumas das quais tive oportunidade de conhecer – garantido a *firmeza* de sua posse?

Nunca tive a chance de formular diretamente essas perguntas aos(às) sacerdotes(isas) e filhos(as) da Cabana. No momento em que o cogitei, sobreveio outra suspensão, a da pandemia de covid-19, impedindo que as visitas à casa continuassem. Posso, quando muito, seguir o fio da meada disperso nos autos, na esperança de explicitar isso que acontece quando os entes cosmopolíticos do axé se ocupam dos ou ocupam os agenciamentos jurídicos: eles os suspendem. Como a terra posta em transe nessa ocupação, tenho a sensação que também os processos judiciais entram num tipo de transe. A posseção recíproca que habita o *nomos* do axé não só coloca em suspensão o sujeito (de direito), como também a (o direito de) propriedade. Uma das lições dessa “*spiritual*

warfare” (Beliso De-Jesús, 2015) é que não há como desestabilizar a propriedade sem desestabilizar seu sujeito.

Digo isso porque não foi somente no Abassá de Xangô e na Cabana de Preto-Velho que a refração das divindades e espíritos evitou uma imissão na posse. Os assentamentos do Terreiro de Santa Bárbara, localizado em Brasilândia, na Zona Norte de São Paulo, são parte (inclusive em sentido técnico-jurídico, um dos atores processuais) numa querela de quase vinte anos entre o município e os(as) filhos(as)-de-santo de Mãe Manodê, fundadora da casa. A disputa, que envolveu também o IPHAN, está vertida nas mais de mil e quinhentas páginas de dois processos judiciais (uma ação de desapropriação na justiça estadual, deflagrada em agosto de 2002, e uma ação civil pública de 2013, posteriormente convertida em ação popular, na justiça federal¹⁵⁴). Conquanto o segundo processo ainda esteja em andamento, a mobilização para proteger o templo culminou com seu tombamento, em 2019, pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT).

Apresentarei uma contextualização geral do conflito. A desapropriação ensejada pelo Município de São Paulo tinha por objetivo a execução de obras de drenagem no Córrego Rio das Pedras e atingia parte do imóvel (cerca de 50m²) onde funcionava o Terreiro de Santa Bárbara, tido como uma das mais antigas, senão a primeira, casa de candomblé da nação angola na cidade de São Paulo.

Explico que uma desapropriação, quando infrutífera via acordo extrajudicial, pode tornar-se compulsória em juízo. Assim começou a ação na qual, em menos de um ano, a 6ª Vara da Fazenda Pública já havia expedido o mandado de imissão na posse, que conferia poderes aos agentes da prefeitura e à empreiteira responsável pelo projeto para ingressar (“imitir-se”) no imóvel. Como na Cabana de Preto-Velho, todavia, mesmo seguidas visitas de oficiais de justiça não puderam leva-lo a cabo.

Numa dessas visitas, realizada em janeiro de 2004, o oficial em função certificou que havia deixado de imitar o representante legal do município na posse do imóvel “tendo

¹⁵⁴ Tomei contato com esse material da maneira mais inesperada. Em maio de 2019, durante o XVIII Encontro da Associação Nacional de Planejamento Urbano e Regional, em Natal, após uma comunicação oral em co-autoria com Mariana Bonadio, na qual apresentamos alguns resultados parciais da presente pesquisa, especialmente analisando o caso do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, o professor Luís Fernando Massonetto, da Universidade de São Paulo, presente à sessão, informou-me da existência desses processos. Devo agradecer-lo pela gentileza, pela interlocução teórica que se seguiu e pelo apoio na localização dos autos digitalizados no sistema eletrônico do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo.

em vista haver dúvidas quanto à área expropriada (...) metade do referido imóvel tem número diferente de contribuinte e é objeto de outra ação” (p. 495).

Seis meses mais tarde, outra oficiala de justiça consignaria:

(...) DEIXEI DE IMITIR a MUNICIPALIDADE DE SÃO PAULO, na pessoa, de sua representante legal, NA POSSE do imóvel situado na Rua (...), tendo em vista que a responsável da empresa (...) do melhoramento público "Córrego Rio das Pedras" Sra. (...) informou-me que o canteiro, encontra-se desmobilizado por falta de recurso, que a obra encontra-se desativada e que não tem como fornecer os meios para que seja feita a imissão. A representante legal da autora Dra. (...) informou que seria a empresa (...) que forneceria os meios necessários para o cumprimento do mandado. Diante do exposto, devolvo o mandado em Cartório, aguardando novas determinações deste Juízo (...) (p. 499)

A cada tentativa, algo acontecia, tornando inconveniente a imissão na posse do imóvel, adiando-a. Mãe Manodê (*Manaundê* em alguns documentos) e, após o falecimento desta, seus(uas) sucessores(as), expressaram sua discordância quanto aos termos da desapropriação. Em abril de 2008, foi juntada ao processo cópia de um dossiê do IPHAN que avaliava o terreiro como “sítio arqueológico, histórico e religioso”:

O peticionário informa este E. Juízo que o local objeto da desapropriação encontra-se protegido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional — IPHAN, órgão federal competente para assegurar a preservação do patrimônio histórico, artístico e religioso nacional, tendo a autoridade responsável reconhecido no dossiê processo no 01506.001225/04-97 (doc. em anexo) constituir o local sítio arqueológico, histórico e religioso, tratando-se do primeiro assentamento religioso de candomblé com registro no município de São Paulo, razão pela qual encontra-se impossibilitada a realização de qualquer obra pública no local que implique na destruição, ainda que parcial, da estrutura física das benfeitorias e construções existentes sobre o terreno, as quais devem ser mantidas com a finalidade exclusiva de serem utilizadas para a prática do culto de candomblé de angola, o qual atende ao anseio de parcela significativa da coletividade. (p. 664)

Chamado ao processo, o IPHAN primeiramente se manifestaria de modo genérico, comunicando que “a questão versada nos autos é complexa, pois, ao que parece, envolve um Sítio Arqueológico com um Terreiro de Candomblé, espaço de culto afro-brasileiro, combinando os fundamentos da arqueologia com os cultos do Candomblé” (p. 689).

É digno de nota o manejo simultâneo, mas não simétrico, da categoria *sítio*. Se “roça” conecta, de certa maneira, as cosmopolíticas do axé e as políticas de reforma agrária, o termo “sítio” como autodescrição dos terreiros os alinha com as políticas de patrimônio cultural. Órgãos como o IPHAN, ao falar de “sítios” aludem aos “monumentos arqueológicos ou pré-históricos”, definidos pela Lei Federal 3.924/1961:

Art 2º Consideram-se monumentos arqueológicos ou pré-históricos:

a) as jazidas de qualquer natureza, origem ou finalidade, que representem testemunhos de cultura dos paleoameríndios do Brasil, tais como sambaquis, montes artificiais ou tesos, poços sepulcrais,

jazigos, aterrados, estearias e quaisquer outras não especificadas aqui, mas de significado idêntico a juízo da autoridade competente.

b) os sítios nos quais se encontram vestígios positivos de ocupação pelos paleoameríndios tais como grutas, lapas e abrigos sob rocha;

c) os sítios identificados como cemitérios, sepulturas ou locais de pouso prolongado ou de aldeamento, "estações" e "cerâmios", nos quais se encontram vestígios humanos de interesse arqueológico ou paleoetnográfico;

d) as inscrições rupestres ou locais como sulcos de polimentos de utensílios e outros vestígios de atividade de paleoameríndios.

Art 3º São proibidos em todo o território nacional, o aproveitamento econômico, a destruição ou mutilação, para qualquer fim, das jazidas arqueológicas ou pré-históricas conhecidas como sambaquis, casqueiros, concheiros, birbigueiras ou sernambis, e bem assim dos sítios, inscrições e objetos enumerados nas alíneas b, c e d do artigo anterior, antes de serem devidamente pesquisados, respeitadas as concessões anteriores e não caducas.

Foi nessa ótica que o parecer de um arquiteto do IPHAN trouxe mais detalhes sobre as iniciativas de patrimonialização da casa e de tutela de seu “sítio arqueológico”. O documento informava que, já no final de 2004, havia sido preenchido pela superintendência do IPHAN no Estado de São Paulo o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) com referência ao “Sítio Terreiro de Candomblé Santa Bárbara”. Ainda, elencava que fora desencadeado estudo de tombamento do templo pelo CONDEPHAAT, a partir de solicitação da Federação Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, “equivalente no estado ao ‘tombamento provisório’ no âmbito da legislação federal” (p. 704). Este último pedido, contudo, fora arquivado em 2006 “pela falta de definição dos proprietários naquela época” (p. 705). Apesar disso, frisava o técnico, “o valor cultural deste Terreiro como espaço de culto afro-brasileiro sempre foi considerado, tanto pelo IPHAN como pelo CONDEPHAAT como um dos mais representativos do culto do Candomblé de filiação de Angola” (p. 705).

Desse ponto em diante, o parecer tece observações sobre os tipos de tutela jurídica do bem e quanto à natureza dos “axés” e “fundamentos” plantados no terreiro, destacando sua inamovibilidade. Pela centralidade que a passagem ganhou, ao longo do processo, com inúmeras citações e interpretações de ambas as partes, transcrevo-a:

Fica claro porém, que o alcance de proteção do Cadastro de Sítio Arqueológico não possui a abrangência nem a rigidez do instrumento do tombamento, pois o "vínculo de imodificabilidade" previsto no tombamento é relativo, respeitado o critério de preservação da cultura material existente no local. A própria pesquisa arqueológica por escavação é em si, um ato que modifica o sítio, porém com objetivo claro de preservar e conhecer os vestígios do nosso passado. Os artefatos existentes no sítio, por princípio constitucional definidos como Bens da União, deverão ser preservados, estudados e até musealizados em casos especiais. Estes artefatos posicionados no terreno é que definem o Sítio Arqueológico.

No caso do Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, de expressão cultural peculiar, a complexidade deste sítio arqueológico reveste-se de características especiais. Os artefatos arqueológicos transcendem o mero conceito de valor documental-histórico ou artístico e entram em uma

categoria singular de “artefatos religiosos”, que definem um espaço religioso de Candomblé da nação Angola. Não obstante, a Portaria IPHAN 11 0 230, de 17/12/2002, prever a possibilidade da implementação de empreendimentos em Sítios Arqueológicos, resgate arqueológico, salvamento e escavação, neste caso especial, os artefatos enterrados são os fundamentos (axés) que sacralizam o espaço e organizam a distribuição dos espaços da superfície (arquitetura). Não se aplicam os critérios tradicionais de escavação, pesquisa arqueológica, salvamento,. Resgate ou de musealização dos artefatos. A manipulação destes artefatos não se restringe ao campo exclusivo da ciência, e só poderia ser executada a partir dos critérios fixados nos ritos religiosos do Candomblé de Angola. (p. 705, grifos no original)

Vale destacar, nesse trecho, a transitividade ou transversalidade que o conceito de “sítio” adquire entre os “fundamentos da arqueologia” e os “fundamentos do axé”. Assim como é notável a relevância simultânea da noção de assentamento na política pública do estado e na política cósmica dos candomblés, também a ideia de sítio situa os pressupostos do culto e da ciência “cultua” sobre um mesmo terreno (neste caso, literal e metaforicamente falando). Se a petição do terreiro mencionava ser ele o primeiro “assentamento religioso” de candomblé angola em São Paulo, empregando o termo na sua versão burocrática, o parecer do IPHAN não recusava a versão teológica do assentamento, evocando os “axés que sacralizam o espaço” e que se achavam enterrados justamente naquela porção de terra de pouco mais de 50m² que se pretendia desapropriar. Na argumentação do técnico do IPHAN, era esse cruzamento muito particular que impunha uma postura distinta da prevista nas normas e procedimentos costumeiros (escavação e museificação de jazigos, cemitérios e sambaquis paleo-indígenas).

Algo parecido ocorreu nas discussões sobre o Terreiro de Goméia em Duque de Caxias. Depois dos protestos contra a construção da creche, no local, os arqueólogos¹⁵⁵ do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac) do Rio de Janeiro afirmaram à imprensa que “embaixo da terra se esconde um patrimônio histórico e religioso que precisa ser preservado”. Há um processo de tombamento em curso. Num imbricamento entre discurso técnico e discurso nativo, também é embaixo da terra que o povo de santo acredita estar o maior patrimônio da Goméia: o axé plantado por Pai Joãozinho.

¹⁵⁵ Jornal Brasil de Fato, “Em fase final de tombamento, terreiro Joãozinho da Gomeia pode virar creche no RJ”, 22/07/20. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/07/22/em-fase-final-de-tombamento-terreiro-joaozinho-da-gomeia-pode- virar-creche-no-rj>



Fig. 13 – Fundamento do Terreiro da Goméia (Duque de Caxias).
Fonte: Jornal Brasil de Fato, 22 de julho de 2020.

A questão espinhosa, no caso de sítios arqueológicos peculiares como esses, é saber se há possibilidade de conciliar os usos simultâneos do terreno (no fundo, se há possibilidade de co-existência entre os modos de aparição/feitura da própria terra¹⁵⁶) e, em caso afirmativo, como fazê-lo sem danificar “uma categoria singular de ‘artefatos religiosos’, que definem um espaço religioso de candomblé”. Em contraste com as diretrizes rotineiras do IPHAN, a exumação e retirada dos objetos não era uma alternativa viável para o Terreiro de Santa Bárbara, até porque “só poderia ser executada a partir dos critérios fixados nos ritos religiosos”. Como profetizavam as palavras do arquiteto, todo o processo ia se retirando do “campo exclusivo da ciência” para adentrar outras paragens: uma “combinação entre os fundamentos da arqueologia” e os do candomblé.

É verdade que o pleito dos(as) filhos(as) de Santa Bárbara (ou Oyá Dilê) e as cautelas recomendadas pelo IPHAN não foram acolhidos de imediato. Em novembro de 2008 a 6ª Vara da Fazenda Pública decidiria não haver “como impedir o prosseguimento da ação [de desapropriação] em razão dos argumentos (...) uma vez que não interferem na expropriação mas sim na execução da obra” (p. 727). Para o juiz do caso, o problema sobre o que deveria ser feito com os assentamentos era uma questão a ser tratada posteriormente, no momento da imissão na posse, e não junto à desapropriação.

Discussões sobre honorários advocatícios e outras minúcias atrasariam a expedição da carta de adjudicação definitiva até meados de 2011. Depois dela, mais dois

¹⁵⁶ “A posse pela terra pode então ser pensada a partir dessas correlações em que a coexistência não significa apenas estar no mesmo lugar, mas existir ou se fazer existir de modos diferentes a partir de modos singularizados de ocupação e feitura. A simetriação pessoa-lugar e santo-pessoa evoca esses processos recíprocos de constituição mantendo, no entanto, a assimetria entre eles.” (Lewandowski e Goltara, 2020, p. 81)

anos seriam necessários até que o município requisitasse o desarquivamento do processo e a confecção de um mandado de imissão na posse, que por alguma razão passara despercebida. Da sentença em 2008 à ordem de imissão em 2013, portanto, a ação menos tramitou que dormitou. E quando redespertou, uma vez mais a oficiala de justiça não conseguiria dar cumprimento à ordem.

A surpresa da funcionária transparece no auto de constatação de fl. 890 (Fig. 12), ao deparar-se com um “imóvel trancado a [sete] chaves” onde “ficam guardados os fundamentos utilizados para as práticas religiosas” do terreiro. Esse registro tem mesmo um quê etnográfico, como um diário do poder judiciário quando em trabalho de campo, e captura o estranhamento da servidora ao descobrir que “os trabalhos ali realizados são enterrados por todo o terreno”, no próprio chão onde ela pisava durante sua inspeção. Também dentro da edícula se achavam os assentamentos dos santos, dos orixás.

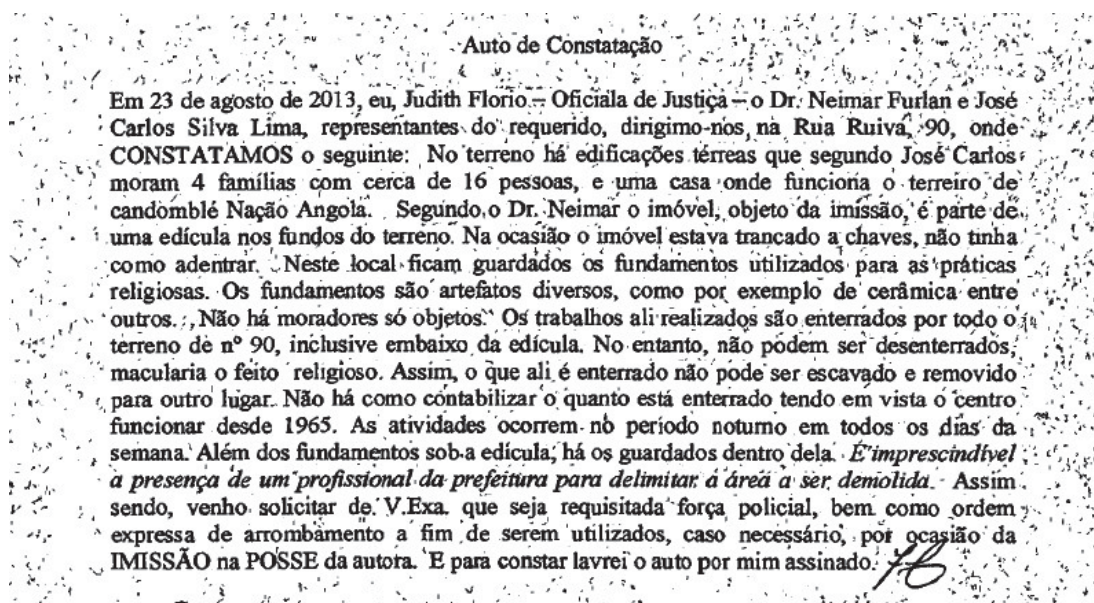


Fig. 14 – Trecho do Auto de Constatação no Terreiro de Santa Bárbara (23/08/13), fl. 830.

O auto de constatação dava voz à comunidade de axé quando registrava que aqueles artefatos “não podem ser desenterrados, pois macularia o feito religioso”, nem removidos para outro local. Confusa, a oficiala sugeria “a presença de um profissional da prefeitura para delimitar a área a ser demolida”. Ao notar que “não há moradores, só objetos” dentro de edícula que se queria desapropriar, o que a funcionária da justiça não compreendia era a modalidade de presença/moradia em questão. Havia sim, moradores ali, não-humanos decerto, mas moradores, como uma cantiga de Exu bem versa:

Tem morador,
decerto tem morador.
Na casa que o galo canta,
decerto tem morador.

Com receio ou com respeito, a oficiala de justiça não quis pôr as mãos em tal cumbuca. Por mais anedótico que o episódio possa soar, ele não é isolado nem despropositado. Em novembro de 2019, numa conversa informal com o defensor público Ricardo Menezes, eu soube de situação similar por ele presenciada quando trabalhava no poder judiciário carioca, envolvendo dois despachos, um judicial e outro sacerdotal:

(...) em um determinado processo, era um cumprimento de uma ordem despejo e o oficial de justiça se dirigiu até o local. Quando chegou no imóvel, é preciso fazer a vistoria de todo o imóvel para atestar que ele estava efetivamente desocupado. Mas ele encontrou dentro do imóvel aquilo que ele identificou como um *despacho* e era mesmo um despacho. Aquilo causou uma preocupação muito forte nele, ele imediatamente saiu da casa e disse que não retornaria. O advogado da parte autora, interessada na desocupação do imóvel, pediu que ele retornasse ou que pelo menos certificasse que o imóvel estava desocupado e ele respondeu que não atestaria que o imóvel estava desocupado. Foi necessário realizar outra diligência, com outro oficial, porque para ele o imóvel estava ocupado, e ele se recusou a atestar mesmo mediante a retirada do despacho do local. Foi por volta de 2010, era uma casa.

Os casos da Cabana curitibana, do terreiro paulistano e da vistoria carioca podem ser dispostos sobre um mesmo plano de intensidade. Entre outras coisas, eles suscitam sentidos equívocos de *sítios*, *assentamentos*, *despachos* e *fundamentos*. É em parte por meio desses dispositivos de passagem – categorias e artefatos compartilhados ou, ao menos, interseccionados – que sentidos de perspectivas ou de mundos normativos diferentes reverberam de um lado a outro, por vezes se contaminando ou se realçando mutuamente. A ressonância desses conceitos enredados e dessas materialidades vibrantes é o que faz com que o despacho mágico impeça o cumprimento do despacho judicial no Rio de Janeiro, ou que os fundamentos de santo interrompam os fundamentos jurídicos na imissão de posse do Terreiro de Santa Bárbara. É sua equivocidade que surpreendem e suspende o direito, paralisando, ainda que momentaneamente, a propriedade. Tanto o despacho quanto o axé assentados – muito à semelhança dos pontos riscados e dos *vèvès* haitianos – ocupam espectralmente os espaços, incorporando-os à sua jurisdição. No fundo, ambos os ofícios de justiça intuía, embora não soubessem precisá-la ou traduzi-la, essa co-habitação não-humana da terra, ambos suspeitavam que decerto naquelas casas havia, sim, moradores, mesmo que não os enxergassem. Os imóveis não estão apenas *sub*

judice (sob a jurisdição estatal) mas também *lessé orisá* (aos pés do santo). E como o Ilê Iyá Nassô Oká questionara, décadas antes, “quem pode ser dono da morada dos deuses”?.

Convencida da mesma premissa, uma semana depois da visita da oficiala de justiça, a yalorixá então dirigente do Terreiro de Santa Bárbara, Mãe Pulquéria, ingressaria com uma ação civil pública (posteriormente autuada como ação popular) contra o Município de São Paulo e o IPHAN, ao fito de evitar a demolição e a violação dos “fundamentos de axé” do templo. Isso se deu no dia 30 de agosto de 2013.

Essa é uma peça para se apreciar. A meu sentir, ela mesma pode ser considerada um “artefato do encontro” (Salmond e Salmond, 2010). Do encontro do povo de terreiro com o “povo do direito”, advogados incumbidos de traduzir fundamentos de axé em fundamentos jurídicos. Como o Tratado de Waitangi entre os maori e os britânicos¹⁵⁷, a petição à Vara Federal de São Paulo pode ser lida em cada uma de suas duas versões subjacentes: a dos(as) descendentes espirituais de Mãe Manodê e a dos procuradores que os(as) representavam em juízo. Nessa peça costurada, imaginações se enredam, o patrimônio da nação brasileira e da “nação angola” reluzem em conjunto, conformando uma milonga. Nela, tudo se passa como se os disputados 50m² da edícula, território de titularidade estatal mas de posse ancestral, estivessem situados em *whakapapa*, um campo de ação multidimensional e intricado, no qual se podia transitar de um *taha* (lado) a outro.

A ação proposta pelo terreiro assim delimitava seus objetivos: “I — Proteção do Sítio Arqueológico/Histórico e Religioso, TERREIRO DE CANDOMBLÉ SANTA BÁRBARA, sendo o Primeiro Assentamento Afrodescendente do Terreiro da Nação Angola, no Município de São Paulo” e “II — Provimento da Medida Liminar Cautelatória Inominada, visto a eminência de destruição do Sítio Arqueológico/Histórico e Religioso da Nação Angola, Afrodescendente”. Após o introito protocolar, a narrativa “dos fatos” descerrava principalmente à história da casa e de sua fundadora:

Julita Lima da Silva, mais bem conhecida como Mãe Manodê (sic), nasceu, ao sul da Bahia, na cidade de Camaçari, na data de 26/02/1904 (...), filha de Manoel Nonaco Lima da Silva e Carolina

¹⁵⁷ “(...) the Treaty of Waitangi itself exists in two different versions, the original draft in English and the Maori translation that was debated in 1840 at Waitangi and other places, and signed by almost all of the English witnesses and the *rangatira* or chiefs. Contemporary discussions about the Treaty typically shift, almost imperceptibly, from Maori to English and from one text to the other, often juxtaposing rather than interrogating or even noticing their differences (Salmond 2012). This ontological braiding is easy to do in *whakapapa*, a multidimensional, open-ended and intricate field of action, where a single ancestral link suffices for membership, although this link has to be activated and kept alive by active participation. In different contexts, a person may call upon different arrays of relations, turning from one *taha* or “side” of themselves to another (for instance, different kin groups or ethnic identities) in the networks, shifting states of being in the process (...).” (Salmond, 2014, pp. 300-301)

Lima de Souza, ambos escravos, que, porventura, gozaram dos benefícios da Lei nº 2.040/1871, ou seja, da Lei do Ventre Livre, sendo, assim, libertos da escravidão.

Mãe Manodê foi iniciada na cidade de Salvador à religião do Candomblé pela, também, Mãe Nanã, a saber, Erundina Nobre No Terreiro de Nanã a Mãe Manodê já na adolescência conheceu seu marido, Herílio, que depois de contrair matrimônio, acompanhou o então migrante à São Paulo no ano de 1963, data esta que começou a trabalhar como doméstica em casa de família, posteriormente em 1965, devido a uma cura espiritual que realizara no filho do ex-patrão, recebeu como forma de agradecimento os dois lotes que hoje são objeto de desapropriação perante a 6ª Vara da Fazenda Pública da Capital (...).

Ocorre, porém, que vindo da Bahia para São Paulo, continuou com as práticas religiosas, que lá realizava, aproveitando o imóvel que recebera de doação pela cura espiritual do filho do seu antigo chefe. Chegando à cidade de São Paulo em 1.963, obteve, enfim, no ano de 1.967 o Compromisso de Compra e Venda, firmado em seu nome. No imóvel prosseguiu com sua fé e desenvolvimento de sua própria cultura herdada da imigração afrodescendente, ou seja, o imóvel foi adquirido por Julita Lima da Silva (Mãe Manodê), em 10/04/1967 (...) tornando-se o local, berço do Primeiro Terreiro de Candomblé da Nação Angola, situada no Município de São Paulo, conforme comprova o Registro realizado pelo Ministério da Cultura IPHAN, declarando como Sítio Arqueológico/Histórico e Religioso, com extrema importância simbólica e religiosa para uma expressiva parte da Comunidade Negra, e seus costumes religiosos afrodescendentes.

Conforme iniciado no parágrafo anterior, em virtude de tais fatos, ou seja, em virtude da herança religiosa, histórica e cultural, o local em que foi aberto o templo para religião afrodescendente presidida pela Mãe Manodê — Templo de religioso Primeiro Terreiro da Nação Angola — tornou-se, na verdade, o primeiro templo desta cultura com assentamento registrado em São Paulo, razão, pela qual, em 12/04/2004 foi Registrado como Patrimônio da União por Alta Relevância em função de seu teor histórico/cultural, isto é, Mãe Manodê, viveu aproximadamente 100 anos, em prol da religiosidade, ajudando ao próximo, sem distinção de classe social, pobre ou rico, que ali lhe buscava, contudo, teve o desprazer de passar, já no final da vida, por problemas sérios, vendo todas as suas práticas religiosas e culturais, ameaçadas de destruição pelo processo desapropriatório movido pela Prefeitura do Município de São Paulo, com o intuito de melhorias no Córrego Rio das Pedras. (...) (pp. 03-04)

Seguindo tanto a lógica imperante no candomblé como no campo do patrimônio cultural, a petição arrolava a genealogia religiosa da primeira sacerdotisa do Terreiro de Santa Bárbara, posicionando-a numa importante linhagem da nação angola. Anexas, inúmeras reportagens jornalísticas noticiavam a fama que sua mãe-de-santo, Erundina Nobre, popularmente conhecida como Mãe Nanã de Aracajú, fizera em vida.

Segundo a pesquisa realizada por Góis Dantas (2002), há quem diga que o enterro de Nanã de Aracajú teve um séquito de mais de dez mil pessoas. Sacerdotisa versátil e polivalente, Mãe Nanã gozava, ao final de sua vida, de grande trânsito na imprensa e na política sergipana e suas alianças contribuíram para a legitimação do candomblé no estado. Ela é mencionada em trabalhos como os de Prandi (1991) e Silva (1995), na qualidade de uma das matrizes da nação angola na cidade de São Paulo, a partir da rama de Mãe Manodê. Na capa da Gazeta de Sergipe de 27/06/81 se anunciava:

Sepultada “Mãe Nanã”, a ialorixá Erundina Nobre

Com todas as honras ialorixás, foi sepultada ontem a ialorixá Erundina Nobre dos Santos, a “Mãe Nanã”, que morreu anteontem vítima de uma parada cardíaca aos 100 anos de idade. O corpo da “Mãe Nanã”, conhecida em todo o País foi velado na Abaçá de São Jorge, onde

sempre programou as festas do candomblé.

“Mãe Nanã” previu para este ano a morte do presidente João Figueiredo, em novembro, vítima de um atentado terrorista. Também foi prevista a morte do Papa João Paulo II. Pág. 2

Fig. 15 – Notícia de capa da Gazeta de Sergipe de 27/06/1981

Ainda, na construção processual “dos fatos”, outras duas informações ganhavam destaque sobre a trajetória da fundadora do Terreiro de Santa Bárbara. Mãe Manodê fora filha de libertos(as) – referência muito associado no candomblé a um determinado sentido legitimador da ancestralidade – e recebera o terreno em litígio como agradecimento por uma cura realizada. Conforme observei anteriormente, não são raros os casos de barracões abertos em imóveis doados em sinal de gratidão por pedidos de várias naturezas alcançados. A casa de Mãe Marina Tunirê, em Foz do Iguaçu, é um desses exemplos.

Assim, a morada de Oyá Dilê que o poder público tentava desapropriar não era uma terra qualquer, mas uma terra de santo. O terreno era um dom conquistado pelos próprios orixás e espíritos com seus trabalhos. Reproduzindo o parecer do IPHAN, os autores defendiam que “não se aplicam os métodos da ciência, posto que todos os critérios religiosos do Candomblé da Angola, impossibilitam a retirada dos axés ali firmados” e faziam questão de lembrar o “curioso fato de que nem mesmo a Mãe de Santo Manodê poderia disponibilizar os axés ali firmados, muito menos o Órgão Federal que assegura o patrimônio histórico do Brasil” (p. 05). Se nem à zeladora cabia contrariar a vontade de tr dos orixás, que dizer podiam ter a ciência e o estado no destino dos fundamentos?

Quanto aos fundamentos de direito invocados pela comunidade, esses se resumiam: a) à impossibilidade jurídica da imissão na posse consequente da ação de desapropriação, haja vista os direitos de liberdade religiosa e a tutela do patrimônio cultural; b) à necessidade de fiscalização dos atos de imissão, caso ela fosse deferida, para preservar os fundamentos de axé, com observância dos preceitos rituais da nação angola.

É dizer: seus membros defendiam que onde se haviam plantado os axés, era o seu *nomos* - os preceitos da “nação angola” e não os do direito brasileiro - que deveria ser aplicado.

A primeira linha de argumentação desembocaria numa obrigação de não fazer para o Município e o IPHAN): mesmo mantendo a propriedade do imóvel, jamais a prefeitura poderia ingressar na posse concreta dele, nem o órgão federal promover ali escavações. A segunda vertente, reservada para a hipótese de o juízo rechaçar a alternativa anterior, impunha uma obrigação de fazer, consistente na obediência aos procedimentos da tradição do candomblé numa eventual imissão na posse e remoção dos artefatos.

Para sustentar o pedido contra a imissão, os autores recorriam a um sofisticado raciocínio que reforçava a dissociação entre propriedade e posse, esgarçando até o limite a autonomia dos dois conceitos. Como se o antropólogo C. Geertz as houvesse sussurrado¹⁵⁸, as linhas milongueiras dessa peça jurídica sugeriam ser “preciso adquirir um vocabulário” no trato das questões em tela. E, num golpe de inspiração quase tardiana, apostavam na cisão entre “desapropriação” e “desapossamento” e na fragmentação da propriedade em titularidades e domínios múltiplos. Assim pretendiam garantir a convivência ou a simultaneidade de uma “Municipalidade detentora do Domínio” e de uma “herança afrodescendente no Brasil”, sem interferências recíprocas:

1.1. DA OBRIGAÇÃO DE NÃO FAZER — FUNDAMENTADA NA IMPOSSIBILIDADE JURÍDICA DOS LIMITES DA SENTENÇA:

A Sentença esclareceu notoriamente que os limites da desapropriação estão na transferência do título, isto é, de propriedade, sendo, portanto, as questões de execução da obra limitadas pelas regulações do IPHAN e da Constituição Federal, razão, pela qual, aliás, a imissão na posse não poderá ocorrer por ingressar em campo além do deferido em sentença, confundindo critérios propedêuticos do direito, como, por exemplo, desapropriação de desapossamento. Neste sentido ensina: “*DESAPOSSAMENTO. Ato pelo qual se retira de alguém a posse de alguma coisa. DESAPROPRIAÇÃO. Ato pelo qual o Estado retira de alguém a propriedade de alguma coisa, pagando-lhe uma indenização.*”

(...)

Nesse sentido, deve-se lembrar de que, a ação desapropriatória — retirada da própria etimologia da palavra - pois, “*é necessário adquirir um vocabulário*”, tem um fim exclusivo de retirar a propriedade — nada mais. Propriedade e posse não se confundem, e, muitas vezes, nem precisam estar junto. Da mesma forma, não se poderá confundir a força do domínio com a relatividade da propriedade, pois:

“*O domínio é instrumentalizado pelo direito de propriedade. Ele consiste na titularidade do bem. Aquele que se refere ao conteúdo interno da propriedade. O*

domínio, como vínculo real entre o titular e a coisa, é absoluto. Mas, a propriedade é relativa, posto ser intersubjetiva e orientada à funcionalização do bem pela imposição de deveres positivos

¹⁵⁸ Adquirir um vocabulário, diria Geertz, “como uma forma de dar um sentido específico, a coisas específicas em lugares específicos (coisas que acontecem ou deixam de acontecer, coisas que poderiam acontecer)” (2013, p. 235). Um vocabulário da tradução cultural: “Em conjunto, essas duas proposições, que o direito é saber local e não um princípio abstrato e que ele constrói a vida social em vez de refleti-la, ou melhor dito, de meramente refleti-la, leva-nos a uma visão pouco ortodoxa sobre a metodologia de um estudo comparativo: a tradução cultural” (2013, p. 221).

e negativos de seu titular perante a coletividade. Um existe em decorrência do outro. Cuida-se de conceitos complementares e comunicantes que precisam ser apartados, pois em várias situações o proprietário — detentor da titularidade formal — não será aquele que exerce o domínio "

Desta forma, Excelência (...) o fim real da presente é dizer que pode sim, *in ultima ratio*, ser a Municipalidade detentora do Domínio, mas, não poderá exercer todos os direitos existentes ao proprietário por força da função social da propriedade que protege a autora da presente ação, bem como toda a herança afrodescendente no Brasil, por força de ser o imóvel protegido por registro junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional — IPHAN. (pp. 06-07)

Assumindo que “propriedade não se confunde com posse”, os advogados, conscientemente ou não, firmavam uma tese mais consoante com os fundamentos do axé (e suas “obrigações de fazer”) do que com os fundamentos do direito. Enquanto a teoria civilista subordina a posse à propriedade e resiste a conferir autonomia à primeira, a filosofia política afro-brasileira não só admitia que ambas possam existir apartadas e simultâneas – uma posse sem propriedade –, como insistia que a desapropriação sozinha não era suficiente para descompor a morada dos orixás. Seria preciso um ato de desposseção ou um “desapossamento” para retirar o terreiro da posse/posseção do santo e dos(as) herdeiros(as) de santo. A “herança afrodescendente” operava de acordo com seus próprios poderes, ainda quando não se negasse o “domínio” dos poderes públicos.

Admiro como a retórica do direito emprestava seu corpo a algo que estava além dos seus pressupostos ontológicos, ao menos daqueles atualmente vigentes. Descrevo o que se passa nessas páginas como uma (des)posseção: o *corpus* jurídico é tomado por uma linha de fuga que o desterritorializa, que o agencia de um modo mais nômade do que a lei do Estado (num *nomos*, diriam também Deleuze e Guattari). Nesses trechos enredados, o *nomos* do axé vira o direito no santo, a linguagem das posses, propriedades, títulos e domínios funciona quase como “cavalo” para dar passagem a outra coisa.

O vocabulário jurídico que era necessária compor se aproveitada da língua de santo, um dos principais códigos do candomblé (Silva, 2006, p. 48). Nessa linguagem, nada impedia, como ponderava a inicial, que a prefeitura mantivesse o título do imóvel, desde que ela jamais se arvorasse a tocar nele. Deter os papéis não era a preocupação crucial do Terreiro. Na prática, o importante era que Iansã-Santa Bárbara seguisse fazendo de sua terra o uso que lhe aprouvesse. Se o município tinha *animis domini* (a intenção de ser proprietária da área), a yabá tinha o ânimo de *domus*, de habitar o local, ocupar-se dele, como fazia há décadas. Oyá-Iansã, que já antropofagizara Santa Bárbara, estampava através de seus(uas) filhos(as) um argumento de “direito antropofágico”:

Na teoria da posse contra a propriedade parecem se condensar todos os elementos do Direito Antropofágico que até aqui apenas esboçamos. Em primeiro lugar, ao contestar a propriedade (o direito de propriedade era garantido, nunca é demais lembrar, pela “pobre declaração dos direitos do homem”, isto é, pela Declaração de 1789), ela remete à “Única lei do mundo” enunciada no *Manifesto*: “Só me interessa o que não é meu”. Além disso, ao não defender exatamente a “abolição do título morto”, mas o contato com ele, a teoria antropófaga do Direito visa minar a estrutura de subsunção que garante o nexo entre a lei e a sua aplicação: falsificando os títulos, dando vida ao que é morto, ela não advoga somente a correta aplicação da lei, um uso mais justo do título, mas a desativação da idéia de autenticidade. Por fim, a possibilidade de não aplicação do Direito é encontrada na própria história deste: o Direito Antropofágico é, ao mesmo tempo, utopia (futuro) e sempre presente (passado). (Nodari, 2011, p. 462)

O que os santos de Mãe Manodê (Oyá, Xangô e Obaluayê, de novo eles) propunham, como autores espectrais ou *ghost writers* do arrazoado jurídico, era a não aplicação do próprio direito. Note-se: não propriamente a *negação* ou a *subversão* do direito, mas sua *minoração* ou *suspensão*. O ato de aquisição da propriedade – a desapropriação – do imóvel não era contestado, ele era reconhecido como válido. A questão girava em torno de suas consequências práticas: não era possível que a propriedade fosse exercida em toda a sua plenitude e seus poderes, que ela avançasse sobre o mundo da vida, tornando-se *posseção*. Não era cabível dar-lhe “efeitos reais”.

Os(as) filhos(as) de Santa Bárbara, com esse lance, desapossavam ou despossuíam o município daquilo que este havia deles(as) expropriado. Para tanto, colocavam a propriedade em suspenso. Nessa operação, os sinais se invertiam: àquilo que o direito considerava “morto” (deuses, espíritos, ancestrais) se conferia vida, e aquilo que o direito tinha por mais eficaz (os títulos de propriedade) era dado como morto, um “título morto”, inexequível. Não uma não-propriedade, mas uma nua propriedade. Uma impropriedade.

Os filhos da justiça federal, porém, podiam ser menos receptivos que os do candomblé a essa saída pouco convencional. Sabendo disso, os advogados do terreiro ofereciam, subsidiariamente, e apenas caso o(a) juiz recusasse a primeira solução, a opção de que os fundamentos da casa fossem levantados, mas seguindo as normas do axé:

2.1. OBRIGAÇÃO DE FAZER — FISCALIZAÇÃO DOS ATOS DE IMISSÃO E EXECUÇÃO DA OBRA NOS TERMOS DA SENTENÇA:

Conforme as manifestações do IPHAN, o Sítio Arqueológico/Religioso é “*sui generis*”, devido a EXPRESSÃO CULTURAL ESPECIAL, pois o fato de dispor de parte do sítio é, além da simples ciência, (que basta a escavação e arquivamento dos artefatos angariados) devido respeito à essência dos artefatos que são tidos como sagrados, impossibilitando a retirada do subsolo, pois estaria ferindo as práticas religiosas e a existência integral do Sítio Arqueológico, escavando e retirando o fundamento que DESLIGARIA A ÚNICA LIGACÃO DO MUNDO ESPIRITUAL COM O CARNAL.

No caso em tela não tem como olvidar a impossibilidade de dispor a área para utilização da municipalidade, mesmo se fosse uma vontade da Mãe Manodê, pois, com o registro do sítio arqueológico/religioso dá-se início a preservação, não somente o local visado pela Municipalidade, mas também o seu total, haja vista, a importância dada aos fundamentos (axés) ali depositados,

não podendo ser disposto por qualquer um, a não ser por meio de processo judicial próprio, sob pena de ofender o Devido Processo Legal (Art. 5º, LIV, CF/88), uma vez que o registro é uma conquista jurídica — Direito — de toda a comunidade afrodescendente e, na verdade, de toda a humanidade.

Lembrando que a retirada dos fundamentos, seria de natureza catastrófica para os fiéis da prática Religiosa de Candomblé da Nação Angola (...)

Sendo também juntado pela sucessora da Mãe Manodê, a Yalorixá (é uma sacerdotisa e chefe de um terreiro de Candomblé) Mãe de Santo Maria Pulqueria

Albuquerque, as declarações no sentido da impossibilidade de retirada dos fundamentos axés e demolição das Casas de Santo tanto de Exu quanto as dos Orixás. Ademais sendo esta área registrada pelo Órgão Federal, é dever tanto do Órgão Federal quanto da População em Geral, a proteção de um patrimônio histórico, cultural e ainda para uma parte da sociedade, também religioso. (pp. 13-16)

Na esteira do que a comunidade da Casa Branca e de outros terreiros tombados haviam articulado em ocasiões anteriores, vilipendiar o templo e suas materialidades equivalia a ferir um patrimônio coletivo, atingindo toda a população negra. Ainda, sua movimentação física poderia abalar a arquitetura enérgica do lugar, rompendo “a única ligação do mundo espiritual com o carnal”. Mais do que a demolição de uma edícula, portanto, estava em pauta a ruína de todo um mundo normativo, de todo um *nomos*. Sem o citar expressamente, os procuradores do terreiro exigiam da justiça uma postura que R. Cover (1983) chamou “compromisso” (*commitment*) e que envolve a explicitação da violência que todo ato de jurisdição implica e sua auto-contenção ou minoração. A dramaticidade desse cenário não se devia só ao fato de serem aqueles fundamentos irreplicáveis, mas também ao potencial disruptivo (um curto-circuito) que a manipulação descuidada dos assentamentos podia ter numa teia de pessoas e forças emaranhadas.

TERREIRO DE CANDOMBLÉ SANTA BÁRBARA DA NAÇÃO ANGOLA

**DECLARAÇÃO DE INDISPONIBILIDADE E REMOÇÃO DOS
FUNDAMENTOS (AXÉS) FIRMADOS PELO RITO DE CANDOMBLÉ DA
NAÇÃO ANGOLA**



OBS: ARTEFATOS SAGRADOS

Fig. 16 – Imagem do anexo da petição inicial de ação popular Terreiro de Santa Bárbara (fl. 22 dos autos)

As precauções eram canceladas pela própria sacerdotisa do terreiro, num documento anexo à petição inicial intitulado *Declaração de indisponibilidade e remoção dos fundamentos (axés) firmados pelo rito de candomblé da Nação Angola* (p. 22).

Encruzilhando termos jurídicos (como a noção de “indisponibilidade” de bens ou “direitos indisponíveis”) com conceitos do povo de santo (i.e. “fundamentos” e “axés”), as partes e seus tradutores inventivamente “adquiriam um vocabulário” em comum.

Desapossado tanto do direito quanto do candomblé, um código *milongueiro* ou antropofágico ia sendo tecido. Esse enlace – que levou décadas em decantação no Conselho Nacional de Patrimônio Cultural, dossiê a dossiê de tombamento de terreiro que entremeava pontos de vista jurídicos, arquitetônicos, antropológicos, mas também do povo de santo e dos próprios santos) – aqui pode ser flagrado em sua outra ponta..

Mesmo fora da trincheira judicial, as trajetórias de Mãe Nanã de Aracajú, de Mãe Manodê e de Mãe Pulquéria articulam esses trânsitos e composições. Flaksman, dialogando com Tobie Nathan, avalia que “uma mãe de santo é capaz de adicionar o que nós consideramos um ‘universo único’ como apenas mais um dos ‘universos múltiplos’” (2018, p. 321). Elas podem ocupar posições ontológicas não-exclusivas no “mundo carnal” e no “mundo espiritual”, assim como no mundo do axé e no mundo do direito e da burocracia estatal. “Xamãs de seus significados” (Wagner, 2012, p. 106), mães e pais-de-santo, em seu cosmopolitismo, revelam-se propensos(as) à alternância de perspectivas.

A co-presença nesse processo judicial de múltiplas histórias, isto é, de concepções modernas de propriedade e de cosmologias ancestrais, faz assomar a “relevância simultânea de realidades alternativas e não meras perspectivas diferentes sobre a mesma coisa” (Salmond, 2014, p. 290). Geertz admoesta, com razão, que não se deve “confundir convergência de vocabulário com convergência de pontos de vista” (2013, p. 224). Os assentamentos da propriedade não são permutáveis com os assentamentos de santo, nem os fundamentos de axé com os do direito. Um termo melhor talhado para isso talvez fosse “confluência”, no sentido que lhe confere Antônio Bispo dos Santos, como a “lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual.” (Santos, 2015, p. 89). Direito e axé se ajuntam, formam coalizações provisórias, mas não se misturam, não se confundem. “Por assim ser, a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista dos povos politeístas” (Santos, 2015, *idem*). Nesse sentido é que se poderia a cosmopolítica afro-brasileira como agente “contra-colonizador” (Bispo, 2015).

A noção de confluência (não por acaso uma imagem aquática) está mais próxima do que chamo de “enredo” e que Salmond nominaria “intertwining” ou “interweaving”:

In the claims presented to Tribunal hearings, ancestral Maori and modernist propositions are often strategically interwoven, forming a single complex *kaupapa* or argument, articulated in English

paragraphs containing Māori words that are given without translation. (...) Many of these individuals are highly educated, well travelled, and cosmopolitan, accustomed to moving within and between Te Ao Maori and other worlds. (...) While at one moment, a person may stand in Te Ao Maori, where river ancestors are real and copresent, at another, they may speak and think as a physicist, or an historian, or a highly trained lawyer, with no evident sense of contradiction. Place in the relational field and modes of being are mutually implicated. In ancestral Maori ways of being, indeed, there is nothing new about shifting between different dimensions of reality (for instance Te Po, the realm of ancestors, and Te Ao, the everyday world of light), or between different *papa* or levels in the relational field—hence *whakapapa*, to move among *papa*, different dimensions of being. (Salmond, 2014. pp. 299-301)

Enredos são implicações mútuas, possessões recíprocas. Neles, *nomos* e *axé* podem ser imaginados como *papa*, dimensões existenciais diferentes, porém responsivas num campo relacional complexo (*whakapapa*). “Adquirir um vocabulário” inautêntico, que incorporasse na linguagem (uma linguagem despossuída de si) esse emaranhado de mundos era um desafio que a ação movida pelo Terreiro de Santa Bárbara chamava a si. Não deixo de imaginar se esse vocabulário não seria um experimento tradutório dos direitos humanos em *pretoguês*, como a que estimula Pires (2019). Talvez aqui começasse a despontar um idioma jurídico da contra-mestiçagem, em parte o *patois* antilhano, no sentido tematizado por Fanon, em parte *patuá* mágico, como os terreiros o empregam.

Um exemplo disso, entre tantos, era a noção de “formalidade ritualística da religião do Candomblé” (p. 18), a qual deveria ser observada em caso de transposição dos assentamentos. A expressão é tributária de outra conhecida em direito como “devido processo legal”, que também aparece na petição, como se fosse cabível defender um original devido processo de levantamento dos *axés*. Com efeito, a ideia pegou.

Em 02 de dezembro de 2013 - quase véspera do dia de Santa Bárbara (04 de dezembro no calendário católico), em que Oyá-Iansã é, por extensão, festejada em muitos terreiros -, numa decisão de seis páginas, o juiz do processo concedeu a proteção liminar solicitada para os “artefatos sagrados” conforme as recomendações do IPHAN:

Diante do acima transcrito, verifica-se que a execução de obras pela Municipalidade de São Paulo, para canalização do Córrego Rio das Pedras pode atingir “*artefatos sagrados*” enterrados no terreno em questão e, nos termos do parecer do IPHAN, o projeto para execução destas obras “*deverá ser estudado com a participação e concordância dos membros do Terreiro de Santa Bárbara*”.

Tendo em vista que a Municipalidade de São Paulo requereu ao Juízo Estadual a imissão na posse do imóvel desapropriado visando a execução da obra (fl. 924), recomendável a manutenção do terreno no estado em que se encontra, pelo menos até que o IPHAN se manifeste sobre a existência de eventual proteção do terreno, visto que no decorrer do prazo para a apresentação das contestações, existe o risco de ocorrer violação a patrimônio de valor histórico.

Nestes termos, por competir ao Juiz, não só a direção do processo, mas também velar pela sua efetividade e resultado útil, noutras palavras, pela eficácia e utilidade da prestação jurisdicional de mérito, DEFIRO A LIMINAR requerida, para determinar à Municipalidade de São Paulo que se abstenha de realizar qualquer modificação no imóvel objeto da ação de desapropriação nº 0021247-10.2002.82.26.0053, em trâmite na 6ª Vara da Fazenda Pública de São Paulo, onde se

encontra instalado o "*Terreiro de Candomblé Santa Bárbara*" até ulterior decisão deste Juízo. (fl. 969, verso)

Passados mais de dez anos de refrega judicial, aquelas poucas laudas oficializaram a objeção que Iansã, Xangô e Obaluaê faziam à interferência da Prefeitura de São Paulo em suas possessões. Sete anos mais tarde, essa liminar que “velava pela efetividade e resultado útil” da demanda ainda está de pé. Até o momento de finalização desta tese, não houve “ulterior decisão” no processo, mantendo-se em suspensão a posse do município.

A última notícia dos autos é a da possibilidade de um acordo. O município contestou a liminar invocando em seu favor também a “incorporação” do terreno ao seu patrimônio e declarou não poder se submeter ao “condicionamento do ato de imissão na posse às normas ritualísticas do Candomblé de Angola”. Em 2019, o Terreiro de Santa Bárbara foi tombado pelo CONDEPHAAT e a Secretaria de Infraestrutura Urbana e Obras enfim anuiu em modificar o projeto de drenagem. Embora alegando que a alteração se devia às “novas diretrizes de mobilidade urbana e transporte público”, tudo indica que a secretaria conduzirá o projeto de maneira a não conflitar com a posse dos santos e com as diretrizes de tombamento. É possível que se aproxime um desfecho.

Na última fronteira do direito, a posse se duplica, se desfaz no seu duplo (a posse e não a propriedade), na mesma medida em que os domínios se fragmentam. O resultado do enredo é uma impropriedade: não se nega o título estatal mas se tolhem seus efeitos práticos. Trata-se de uma propriedade destituída, sem poderes. A dissociação operada no Terreiro de Santa Bárbara soa estranha à técnica jurídica, porque o processo de desapropriação foi concluso, mas o ato de imissão não pôde ser concretizado. É como se pudessem coexistir dois domínios ou duas jurisdições no território do terreiro, mais ou menos como no corpo co-habitam a pessoa e o orixá em (des)posseção recíproca.

Também o orixá se pode duplicar. Nas horas do aperto e da iminência, “o santo vira dois, é santo e é orixá”, na canção de Paulo César Pinheiro (a ouço na cadência de Glória Bomfim¹⁵⁹). Em defesa de sua casa, Iansã se desdobra em Santa Bárbara, a agência trançando enredos com ela. Essa *dobra possessória* ou *os dois corpos da rainha* (Kantorowicz, 1998) não é somente metafórica: Santa Bárbara é o espaço da simultaneidade e da co-existencialidade de Oyá e de Bárbara de Nicomédia.

¹⁵⁹ Cito a composição “Santo e Orixá”, de Paulo César Pinheiro, interpretada pela Yalorixá Glória Bomfim: “É muito pranto / Tem povo triste em todo canto / É muita dor pra pouco santo / E o santo vira dois é santo e orixá”.

É essa duplicidade corpórea (homóloga à reciprocidade possessória) que enseja a dobra ou o desdobramento da ação popular: há um corpo-propriedade, detido por quem tem o título, a matrícula do imóvel; mas há outro corpo-posseção, que apenas pelo desapossamento pode ser tomado. Ter dois corpos a rainha é precisamente o que a resguarda, quando um deles é despido. Contrariando o dito popular, é possível cobrir dois santos sem desvestir nenhum: lado a lado com o *dominium* há o *domus*, ambos habitantes “arqueológicos” (para aproveitarmos uma categoria do IPHAN e de Foucault¹⁶⁰) da propriedade. É na duplicidade ou na dobra de fundamentos que santo de casa faz milagre.

Longe das interpretações embranquecedoras sobre a relação Oyá-Santa Bárbara, penso que se possa colocar em suspenso o colonizado conceito de sincretismo (Ferretti, 1995) para dar espaço à noção de orixá como potência de encantamento e enredamento:

É nessa trama, articulada à noção de Enugbarijó, que se baixa também o conceito de orixá como potência. Essa noção parte do pressuposto de que a potência do signo reivindicado pode incorporar outros signos e por consequência ressignificá-los. Assim, no dia 23 de abril, abrem-se as portas para cultuar-se tanto o santo católico, quanto o orixá negro-africano, como também o santo incorporado no orixá. Essa terceira opção conota as expressões que se manifestam fazendo bricolagem de diferentes referências e por consequência inventam outros sentidos. (...) A noção de orixá como potência indica que a energia,. Nesse caso, referente ao signo Ogum pode vir a ser encantada nas mais diferentes formas práticas e agentes o corpo do devoto, o assentamento do orixá, o trilho da linha férrea, as espadas de São Jorge (...) (Simas e Rufino, 2018, pp. 70-71)

A cosmopolítica afro-brasileira suspende São Jorge, Santa Bárbara, processos judiciais e direitos reais encantando-os em outros modos, assentando-os sobre novos fundamentos. Essa ocupação tem ares de contra-feitiçaria e de contra-mestiçagem. Proceder de modo a que Iansã se ocupe de ou incorpore em Santa Bárbara ou a que a terra entre em posseção recíproca com o axé significa dispô-los num no(r)madismo.

Santa Bárbara suspendeu a imissão na posse porque ela mesma estava suspensa numa posseção. Bárbara pode servir de “cavalo” de Oyá, ocupar-se dela, porque nunca foi propriedade absoluta da igreja. Uma guerreira conjugadora de relâmpagos e desafiadora do patriarcado não seria inteiramente capturada, patenteada por sua versão eclesiástica. Há, em Santa Bárbara, uma linha de fuga sempre intensiva e intempestiva à espera do escape, uma “invasão bárbara” sempre à espreita, uma Bárbara inapreensível à

¹⁶⁰ No sentido foucaultiano da *arqueologia*, poderíamos nos perguntar quais as condições de existência tanto do discurso “científico” reivindicado pelo IPHAN quanto do discurso jurídico em que ele é vertido no processo como um monumento: “Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento.” (Foucault, 2009, p. 8)

santa e que se conecta, se enreda, se ativa em contato com Iansã. Basta, nela, suspender o halo oficial. É nessa ultrapassagem já imanente à própria “santa”, esse intervalo consigo mesma, que o/a orixá pode vir a habitar, que ele/a Iansã se imite na posse de Bárbara, que ela pode ser *hackeada*. É, pois, no excedente de Santa Bárbara que a aliança minoritária com Oyá se firma, no que nela é residual a sua imagem institucional, no que é imprópria.

Assim também no direito há um excedente que sempre escorrega para fora da propriedade. E na propriedade mesma, algo que desliza, que transborda o *dominium* em sua genealogia: *domus*, mas também *dom*. Essas versões “menores” (minoritárias, mas não menos potentes) de santos católicos e de institutos jurídicos são o que sua suspensão deixa aparecer. Somos despossuídos(as) porque já estamos despossuídos(as), mas no acontecimento da desposseção é que o enredo se revela. A questão não é voltar a flertar com a possessividade, mas encontrar aquilo que na desposseção recíproca suspende a desposseção unilateral. Creio que essa figuração de suspensão que empresto e amplifico do vocabulário do candomblé pode propiciar uma inflexão ou uma desterritorialização no instituto jurídico da suspensão. Suspende está no limiar do virar. A propriedade, se não pode ser inteiramente virada no santo, pode ser suspensa por ele, em uma de suas versões.

De modo algum pretendo que as histórias do Abassá de Xangô, da Cabana da Preto-Velho e do Terreiro de Santa Bárbara sejam tomadas como representativas da totalidade da experiência, tão heterogênea, dos terreiros. O que enfatizo nelas é a recorrência dos dispositivos de passagem e de suspensão. Dons e contra-dons de sentido passam da chave do direito à do axé, às vezes derrubando as chaves do circuito ou confundindo fundamentos. Também faz passagem o tempo, mais drástico ou mais elástico, mais moroso ou mais intenso, mais tortuoso ou irruptivo, em ondulações processuais:

Conhecemos o tempo (e seus irmãos “crescimento”, “vida” e “o tempo” [meteorológico]) por seu hábito furtivo de nos pegar de surpresa. Nós *fazemos* com que ele nos pegue de surpresa ao supormos que somos capazes de prevê-lo e de nos preparar para ele. Perceber que nossas preparações e previsões falharam em alguma medida (...) corresponde a uma experiência de “passagem do tempo”. (...) “Pegar de surpresa” é um atributo que a nossa invenção do temporal e do situacional compartilha com todas as coisas que são convencionalmente contrainventadas: a tantas vezes descrita “sociedade” ou “estrutura social” dos povos tribais os “apanha de improviso” e surpreende de modo muito semelhante. (Wagner, 2012, p. 187)

Plantar o axé e zelar dele são ofícios que se desempenham ao lado do Tempo. Custa-me pensar em melhores “fazedores(as) do (T/t)empo” do que pais e mães-de-santo. Quem presta contas e rende cuidados ao Tempo termina por cativá-lo. O tempo que se ganha e se bar-ganha faz toda a diferença em ações nas quais a tutela de urgência, a

“liminar”, pode esgotar o pedido. Movimentos sociais e funcionários de programas habitacionais não ignoram essa poderosa agência cronológica: é ela que, tanto nos terreiros como nas ocupações, consolida os assentamentos ou antecipa sua dissolução. A cada ano que passa, o santo assentado e a posse de assentados(as) ficam mais “velhos”. Os latinos sabiam disso: *tempus regit actum*.

A matéria dos orixás também é o tempo. Para eles, o tempo tem outro funcionamento. Acostumei-me a ouvir meu pai-de-santo orientar filhos(as) e clientes nesse sentido: não se deve tomar as mensagens e alertas dos deuses segundo nossa temporalidade, afinal “o orixá tem seu próprio tempo”. Será essa razão de Exu portar como epíteto *Alagôô Ijá*, o “relojoeiro das lutas”? Ele tempera a longa duração com a precipitação imediata (não é por acaso que dizemos que a chuva se “precipita”); acomete o tempo liner do instante intensivo; combina a ancestralidade e a sua contra-efetuação. Mãe Baiana recorda as palavras de sua avó: “aprendi que o tempo faz mudar muita coisa, aprendi que o Tempo tem o tempo do Tempo, essas três palavrinhas mágicas que minha avó me ensinou”. Por isso é preciso, ela me disse, “beber da água do copo do Tempo”.

Os processos que abordei neste capítulo (“processo” é em si mesmo um termo que faz referência e reverência ao tempo) bebem da água do copo do tempo. Nos seus veios essa água escoar em ritmos não uniformes. Confluência, diria Santos (2015), nem tudo que se ajunta se mistura. Os casos ajuntam e fazem concorrer velocidades variáveis: o tempo da memória, “primeira forma do tempo jurídico instituinte” (Ost, 2005, p. 49) - encarnado na cautelosa visita da genealogia de Mãe Manodê ou nas provas de posse do funcionamento da Cabana de Preto-Velho - confronta o tempo rápido do “progresso” e a urgência - essa “noção invasora” que pressiona o direito (Ost, 2005, p. 341) - com que uma obra pública pretende se materializar, instalando o futuro na periferia paulistana ou curitibana. Bem que às vezes é necessário “desligar o futuro” (Ost, 2005), tempo por excelência da propriedade, para abeberar-se do “tempo das hesitações e rupturas, das suspensões e dos intervalos – o *kairós* dos gregos, o instante propício que transtorna a continuidade cronológica” (Ost, 2005, p. 31). É esse transtorno, essa dobra, essa inversão, esse giro, esse desvio, esse intervalo que abre o acontecimento das *viragens* de santo.

Há corpos, é verdade, que não viram, os corpos das ekedis e dos ogãs, cargos femininos e masculinos, respectivamente, exercidos por quem não “dá santo”, não entra em transe, mas nem por isso exerce funções menos relevantes à comunidade de axé. Ogãs e ekedis têm trajetórias e experiências distintas das de iaôs e egbomis (Caputo, 2012), bem como passam por ritos diferenciados. Lima oferece um panorama sobre os ogãs:

Os ogãs se dividem de uma maneira que acentua seu relacionamento religioso ou sua integração no grupo, em ogãs confirmados e não confirmados. As duas categorias são claramente distintas no plano de *status* e de reconhecimento pelo grupo. O ogã é escolhido geralmente por um orixá manifestado numa filha de santo. Entende-se que é o próprio orixá que, por simpatia para com a pessoa, a escolhe para ser seu ogã – ogã do santo – e com isto cria uma relação entre o ogã e o seu “cavalo”. Daí os filhos de santo chamarem o ogã de seus orixás de “meu pai”. O ogã, aceitando a distinção – pois sempre é considerado uma honra ser “tirado” ou “suspense” como ogã de um candomblé – aceita implicitamente o encargo: a proteção e o apoio econômico à sua filha e, portanto, ao terreiro. (...) A confirmação do ogã obriga a pessoa distinguida a uma série de ritos propiciatórios, até a festa pública da sua apresentação formal, vestido de branco, como todo iniciado, pelo santo que o escolheu. (...) Os ogãs suspensos ou não confirmados participam igualmente das atividades do terreiro, mas num âmbito consideravelmente menor de ação executiva ou de responsabilidade efetiva para com o grupo. Os candomblés maiores têm sempre um grande número de ogãs suspensos, que “ajudam no que podem a casa” e um número bem menor de ogãs confirmados, (...)” (Lima, 2003, pp. 92-94)

Os estados ou momentos iniciáticos dos ogãs se dividem em *suspensão* e *confirmação*. Ao ser suspenso, por indicação, intervenção ou com anuência do orixá mesmo, o ogã em geral é “assentado”, toma assento numa cadeira que simboliza seu cargo honorífico¹⁶¹. Após se submeter a uma iniciação formal, que exige período de resguardo, a “saída” do ogã é o ato que o confirma em seu posto. Braga com perspicácia pinça uma passagem de Manuel Querino¹⁶² em que se afirma que o ogã “toma posse duas vezes”:

Querino assinala que o ogã toma posse duas vezes: na primeira, é escolhido em dia de festa pública, ocasião em que é apresentado aos circunstantes pelo líder religioso, dentro de um cortejo em que todos exteriorizam alegria e júbilo pela nova escolha. Efetivamente, nesse dia o neófito senta-se em uma cadeira, às vezes posta de última hora, já que de maneira geral o ato de suspender um ogã não é premeditado. Posteriormente, realiza-se a confirmação (...) (Braga, 2009, p. 61)

Cada um dos atos iniciáticos do ogã – suspensão e confirmação – é, no sentido que lhes confere Manuel Querino, uma tomada de posse. Porém essa suspensão, no candomblé, ao empossar o ogã, também se apossa de sua pessoa. A suspensão parece ser

¹⁶¹ Em grande medida, a história da antropologia das religiões afro-brasileiras se confunde com a história de pesquisadores-ogãs: “Apenas para citar alguns exemplos: Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria do terreiro do Gantois (...) onde Manuel Querino também teria ocupado cargo de ogã. Nos anos 30, ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição (...). Edison Carneiro foi convidado para ser ogã no Axé Opô Afonjá de mãe Aninha (...), no Engenho Velho e no terreiro de pai Procópio, embora não tenha sido confirmado em nenhum deles (...). Neste último terreiro, Donald Pierson foi feito ogã (...). No Axé Opô Afonjá, com a criação em 1937 dos Obás de Xangô (postos de honra), muitos intelectuais, artistas e pesquisadores vêm ingressando nesta comunidade, por meio destes e de outros cargos, como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado e Carybé, entre outros. Neste terreiro, também Roger Bastide teria tido seu santo assentado.” (Silva, 2006, p. 94)

¹⁶² Querino é um autor que merece destaque e que ocupa uma posição particular nos primórdios da antropologia das religiões afro-brasileiras: “Manuel Querino, jornalista e político baiano, foi o primeiro etnógrafo negro que escreveu sobre os costumes africanos na Bahia. Os trabalhos de Querino, ainda que não fossem tão sistemáticos como os de Nina Rodrigues, procuravam valorizar a contribuição cultural dos negros na formação da sociedade nacional desconsiderando as teorias raciais que inferiorizavam esse segmento.” (Silva, 2006, p. 74)

o modo afro-atlântico da possessão recíproca para quem não vira no santo¹⁶³ (porque, no mesmo gesto, ata-se o vínculo com a comunidade, o terreiro também toma posse daquele a quem dá posse). Os deuses tomam quando dão, porque acima de tudo, aceitar a designação para o cargo implica em reconhecer a valência do orixá e, com isso, o ingresso numa cadei(r)a de relações e de hierarquias na qual o posto vem junto com a submissão a outras potestades. Essa dupla possessão que se opera no ato da suspensão empossa e despossui – posiciona, situa – a pessoa num circuito de dádivas em que cada cargo é também, em contrapartida, encargo. O dom é sempre obrigação (Mauss, 2003).

Foi pela suspensão (embora não exclusivamente) que o Abassá de Xangô, a Cabana da Preto-Velho e o Terreiro de Santa Bárbara venceram suas demandas, que se confirmaram assentados, que evitaram a desterritorialização. Se o transe dos orixás e catiços pode ser descrito como um “intervalo de suspensão da agência” (2014, p. 168) – o intervalo, esse tempo da oportunidade do acontecimento – ao passo que a suspensão do ogã pode ser descrita como uma dupla posse (Braga, 2009) – ato de possessão recíproca (empossamento e despossessão) – não surpreenda que o santo suspenda a propriedade.

Ao deitar esses parágrafos, não deixo de pensar no título da obra de Rachel Harding (2003) que projeta o candomblé como um “espaço alternativo de negritude”: *A Refuge in Thunder*. O trovão é a palavra de Xangô, seu martelo de juiz, é sua faceta Jakutá (*ijá okutá*, a pedra de luta, as pedras-de-raio que ele lança sobre a terra como sentenças). Pressinto que ele e sua esposa Oyá comumente proveem isso a seus(uas) filhos(as): um refúgio no trovão, no relâmpago, contra as intempéries e investidas do *nomos*.

O raio que eletrifica o direito não é entendido pelo povo-de-santo como uma forma de “feitiçaria”, embora ela não esteja ausente no candomblé (Flaskman, 2018). Como consequência das postulações de Stengers e Pignarre (2011), porém, pode-se localizar o capitalismo – e, nele, a propriedade – num “sistema de feitiçaria sem feiticeiros(as)”:

To dare to place capitalism in the lineage of systems of sorcery is not to take an ethnological risk but a pragmatic one. Because if capitalism enters into such a lineage, it is in a very particular fashion, that of a system of sorcery without sorcerers (thinking of themselves as such), a system operating in a world which judges that sorcery is only a simple 'belief', a superstition that therefore doesn't necessitate any adequate means of protection. But the very naming of capitalism as sorcery transforms the relation with those 'others' supposed to be superstitious. Because thinking that one has no need of protection is the kind of imprudence that, in the eyes of these reputedly superstitious 'others', has much in common with the most frightening naivety: in their eyes, as a consequence, the disaster becomes perfectly foreseeable. The pragmatic risk is to accept the hypothesis of this disaster, that is to say, to constitute the question of our vulnerability and an apprenticeship to the necessary precautions, as a crucial problem. (Stengers e Pignarre, 2011, p. 40)

¹⁶³ Muito embora se fale constantemente de outro tipo de suspensão, a suspensão de um orixá ou de uma entidade por determinado período, especialmente quando seu(sua) filho(a) ainda é muito jovem.

É nessa disposição *milongueira* ou nessa encruzilhada atípica de *crítica da economia (cosmo)política*¹⁶⁴ que os enredos deste capítulo podem reverberar ou tonitruar. Se as forças que, em diferentes aparições, ameaçavam os santos do Abassá de Xangô, da Cabana de Preto Velho e do Terreiro de Santa Bárbara são manifestações de “feitiços capitalistas”, é necessário um contra-encantamento para arrefecer o quebranto da propriedade, seus circuitos de amarração, desativar ou ex-conjurar seu pesado “carrego”. É preciso “amansá-la”¹⁶⁵ e aos seus agentes (Ribeiro 1982; Albert e Ramos, 2002).

Entendo que os três casos-força deste capítulo, ao agenciar a posse como (des)posseção, desfazem ou, ao menos, amansam a feitiaria proprietária, reencontram e reencantam “imóveis” como “terra” e suspendem as amarrações do direito. Se a chegada do orixá no corpo é “irradiação”, Iansã, de distintas maneiras, irradia as ações judiciais que acompanhamos, refrata-se nelas (des)magnetizando-as como a uma bússola, des/reorientando seus rumos de praxe, desviando o seu curso corriqueiro e suspendendo o rito ordinário. Como o feitiço que se quebra quando é dado a conhecer, é precisamente a aparição dos espectros da propriedade, sua falha, que deixa entrever as propriedades¹⁶⁶ de que ela é feita, o segredo de sua feitura, e devolve o mundo à política do cuidado, à diplomacia, às histórias possíveis. A suspensão atalha os circuitos, fura a segurança do sistema, dá a chance de virá-lo, de *hakeá-lo*¹⁶⁷, agencia o direito como multiplicidade.

¹⁶⁴ “We know that this question has been discussed a thousand times, it is a matter here simply of experimenting with the changes of inflexion that the ‘hypothesis of sorcery’ can bring to the analysis. Such a hypothesis is not foreign to Marx’s thinking. Quite the contrary, one could even say that it is the seam that this thinking discovers and exploits. Doesn’t Marx show the way in which all categories with a consensual vocation are loaded, from those of political economy all the way to those articulated by the new democratic ideals (human rights)?” (Stengers, 2011 p. 51)

¹⁶⁵ O boticário afro-americano também conserva receitas de guerrilha espiritual: na região do Chocó, no Pacífico colombiano, em 2016, aprendi sobre os pós de *amansa-guapo* ou *amansa-macho* para domar a desmesura do machismo e do patriarcado. No candomblé brasileiro, os usos da guiné (*Petiveria alliaceae*) como arma contra os senhores escravagistas (especialmente visando arrefecer seu assédio e suas investidas sexuais) permanecem vivos em seu nome popular: “amansa-senhor”. Os enredos deste capítulo podem ser lidos como receitas para amansar a propriedade que não menosprezam o direito ou o pretendem abolir, mas o agenciam numa contra-mestiçagem (Goldman, 2015). Se a incorporação/ocupação de Oyá em Santa Bárbara pode encantá-la e despossuí-la, um devir semelhante pode conectar o axé e as versões minoritárias do direito

¹⁶⁶ “So when something is no longer ready for action it does follow that we have access to its properties, as if they are independent of the histories of action that bring such objects forth, as the “what” that is near. This is not to say that it does not make a difference to how we perceive things when those things are and are not “put to use.” Rather, it is to say that the failure of things to be put to use does not mean an access to properties of things that are independent of their use. Indeed, we might want to question the presumption that things have properties, which do not point toward their “assignment” in a familiar and social order.” (Ahmed, 2006, p. 48)

¹⁶⁷ “For instance, in McKenzie Wark’s *A Hacker Manifesto* hackers are attributed a practice and ‘class interests’ that situate them beyond the particular interests of the ‘exploited’, whose horizon would be limited to a collectivisation of property. The hacker is he (or she) who struggles for free information and who calls

A viragem é essa suspensão que rasura tempo-espaço em agenciamentos da co-existencialidade em vez de mono-ontologias. A viragem também é uma atitude teórica: um esforço de exploração do avesso das páginas dos documentos, um trabalho de despertar a “folha”, de trazer à superfície do papel aquilo que ele não decalca. A suspensão apazigua, esfria ou amansa a propriedade, atualiza sua cartografia já não como destino necessário, mas como enredo: uma relação possível, mas não pré-determinada.

Se a posseção pode ser colhida como uma contra-teoria da propriedade, ela é primeira uma contracorrente da propriedade. A imagem da contracorrente é fecunda porque, além de aquática, ela é elétrica: trata-se de agenciar os fluxos do direito na contramão, de tomar os meios condutores da propriedade e de interrompê-los. Em nenhum dos processos estudados o judiciário concedeu propriedade aos terreiros. Antes, as vitórias se urdiram de viés, por equívocos e abstenções: foi sempre a *não aplicação do direito* que desagenciou ou desativou a propriedade. A contiguidade entre os corpos do axé e o *corpus* jurídico fez passarem e permanecerem as posseções.

“Permanecer” (*demeure*) é uma qualidade daquilo que está ou que é mantido em suspenso (a mora e a demora são agentes cruciais dos enredos). Derrida (1998), leitor de Blanchot, bate nessa tecla: a da suspensão como atitude que demarca a jurisdição da literatura, cuja lei é o absolutamente outro, o que é impropriedade.

Serão os enredamentos entre *nomos* e axé, os pontos de contato entre candomblé e direito também “pontos de suspensão” (Derrida, 1992)? Digo de suspensão ou de realce recíprocos porque dão chance (e também fortuna: *chance*, no inglês; *la chance*, no francês) a que se apresente aquilo que, no direito, o espectra? É como se o direito fosse, nesses pontos, reescrito (reassentado) em itálico, não mais o direito, mas o *direito*:

Italics thus keep the reality of what is said to have taken place in reality in suspense, in literature. The italics make us reflect upon, even bring into play, the very body of the question: What is reality? What is an event? What is a past event? And what does 'past' or 'come to pass' mean, etc.? So many uncertainties or aporias for whoever claims to set a library's contents in order, between the library and what's outside it, the book and the non-book, literature and its others, the archivable and the non-archivable. (Derrida, 2003, p. 18)

into question every form of appropriation, including that by producers of what they produce. This activates an ecosophical concern: the hacker of the Manifesto certainly constitutes a new and interesting protagonist (besides being defined as a quasiterrorist by those who demand more and more repressive laws from the state against all forms of piracy). We fear only that the manner in which the hacker is defined still responds to the 'progressivist' form that evades the political question because it grants the right of some to define the interests of others as 'still particular' faced with a universal that has arrived at last. Politics begins when this form gives way to the question of practices that make the need that minoritarian groups have of one another exist.” (Stengers e Pignare, 2011, p. 123)

O itálico suspende o direito, despertando nele o que já lhe é minoritário, imanente porém adormecido: o direito menos como decisão que como literatura. Ali, no espaço que permite a co-existencialidade, no intervalo por onde o axé acontece, por onde a energia acha passagem no circuito, por a potência se eleva e as chaves são derrubadas, ali, na última fronteira do direito, o trabalho perante a morte exige também tributo de suspensão.

Nos dias em que escrevia este capítulo, George Floyd foi asfíxiado em Minneápolis. Sua morte foi antecédida pela de João Pedro Mattos Pinto, de apenas 14 anos. Ambos assassinados pelo aparato policial, a mesma polícia temida pelos terreiros. Autoridades investidas do *nomos* estatal, responsáveis por manter sua maquinaria em funcionamento. Como suspendê-la? Por onde consumir seu curto-circuito? As paramentas necropolíticas da guerra racial, do genocídio e do epistemicídio da população negra vão deixando seus rastros e fantasmas não cultuados, sem direito ao luto.

Urge, em seu nome, suspender o tempo e o texto “to learn to live *with* ghosts, in the upkeep, the conversation, the company, or the companionship, in the commerce without commerce of ghosts. To live otherwise, and better. No, not better, but more justly. But *with them*” (Derrida, 2015, p. xvii). Ou, como cogitou o Babalaô Jimmy Rivera, num de nossos encontros em sua casa em Bogotá, aprender que “nuestros países solo encontrarán la paz cuando les hagamos a nuestros muertos una tremenda obra, un ebó colectivo”. Derrida e Rivera, cada um em seu código, nos incitam a viver na presença de, interpelados(as) por, em co-habitação com o assombro dessa morte desertificada. É uma questão de responsabilidade, de política da memória, um imperativo de justiça: “this justice carries life beyond present life or its actual being-there, its empirical or ontological actuality: not toward death but toward a *living-on* [sur-vie], namely, a trace of which life and death would themselves be but traces and traces of traces” (Derrida, 2015, p. xx).

Essa justiça-kalunga é intransigente na cobrança por trabalho de luto. Essa justiça despossuída, em suspenso, mais pedra-de-raio que pedra de toque, a “lei da terra”, mesmo desterritorializada. Essa justiça que, com(o) Oyá, se despeja lampejante sobre a casa, corisco incandescente, a justiça a que se chama Xangô-dos-olhos-de-fogo, *Eléyinjú Iná*, é um devir elétrico ou vulcânico que eclode como as labaredas de Minnesota sobre carregos de morte, quebrando feitiços coloniais e colocando o direito em curto-circuito: um direito-menor, um dirito-espectral, um direito-refúgio-no-trovão, um direito (v)irado no santo.

3. Demandas e despachos: amalás, alvarás e aluvaiás

*Tataravô, bisavô, avô
Pai Xangô, Aganju
Viva Egum, babá Alapalá*

(Baba Alapalá, Gilberto Gil, 1977)

3.1. Um amalá no STF

“*Pa ará onídajó*”. Para fazer justiça. Com essas palavras, Raul Lody arrematava um parecer favorável ao tombamento do Sítio de Pai Adão. O documento, de 2009, acompanhava o pedido formulado ao IPHAN pelas lideranças da casa, assimilando a ele o capital simbólico de um afamado estudioso das religiões afro-brasileiras. Em seu arrazoado, o antropólogo reputava “oportuna e justa a solicitação da comunidade/terreiro”, para “que assim seus patrimônios, histórias, memórias e invenções possam ser preservadas”. Tratava-se, seguia Lody, de “conquistar o direito legítimo à diferença e à cidadania” (fl. 14), e por isso mesmo, evoca Xangô como patrono daquela causa:

(...) Ainda o povo do Sítio solicita a inclusão da seguinte frase em língua Yorubá, língua frequente na comunidade/terreiro, evocando o orixá Xangô, orixá tão popular no Nordeste, que nomina a manifestação religiosa de matriz africana 'Xangô', termo tradicional em Pernambuco como é o termo Candomblé para a Bahia: *Pa ará onídajó* (Para fazer justiça). (Processo 01498000710/2009-02, p. 15)

Desdobrando a tradução proposta ou colhida pelo antropólogo, a expressão em iorubá parece referir-se a Xangô como o juiz (*onídajó*) que profere (e executa) a sentença de morte (do verbo *pa* = matar) por meio do relâmpago ou das pedras-de-raio (*ará*) que arremessa sobre a terra. Diversos cânticos cerimoniais mencionam esse poder: *Sàngó e pa bi àrá aáyé* (Xangô mata lançando raios sobre a terra¹⁶⁸). Nesse rastro ou rastilho, a justiça afro-diaspórica ansiada pelo Sítio de Pai Adão era de um tipo particular: menos a ponderação de uma equilibrada balança e mais uma força ou um impulso de vida e morte, o acontecimento do direto como um lampejo, como um refúgio-no-trovão, aproximando aquele pedido das demandas elétricas encabeçadas por Oyá-Iansã.

Também foi a Xangô e à sua justiça que os terreiros acudiram quando, em meados

¹⁶⁸ Tradução de Barros (2009, p. 138).

de 2017, chegou a notícia de que o Recurso Extraordinário 494601 retornaria à pauta de julgamento do Supremo Tribunal Federal. Nesse processo - o primeiro no qual a corte foi provocada em sede de jurisdição constitucional sobre práticas religiosas de matriz africana – discutia-se o abate ritual de animais. Pela centralidade do sacrifício, entendido como um *fundamento* em muitas tradições afro-atlânticas, estava em jogo o próprio destino do culto e daqueles que nele são alimentados: humanos, orixás e ancestrais.

A polêmica já estava no radar das organizações políticas e redes de ativismo do povo de santo desde 2005, quando foi desencadeada pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul. Parte dessas entidades (aqui, as entidades de defesa de direitos) pediram ingresso no feito, na condição de “terceiros interessados” ou *amicus curiae*¹⁶⁹. A ação era uma resposta do MP à decisão do Tribunal de Justiça gaúcho que mantivera a validade de uma regra de proteção especial às religiões afro-brasileiras dentro do Código Estadual de Proteção dos Animais (Lei Estadual 11.915/03). O parágrafo único do art. 2º da lei afastava o abate religioso de configurar prática de maus-tratos e fora inserido no Código por meio de uma modificação em 2004, conquistada na Assembleia Legislativa pelos terreiros e pelo movimento negro. Apesar de bastante controverso (ou por isso mesmo), o recurso dormitou por mais uma década nas estantes do STF até que foi, enfim, devolvido por seu relator, o ministro Marco Aurélio de Mello, para apreciação do pleno.

Diante do *despacho* do relator que imprimia novo movimento aos autos, uma comitiva de casas de santo decidiu visitar a ministra Carmem Lúcia, então presidenta do STF, para colocar na mesa mais do que seu ponto de vista. Uma reunião foi agendada (não pude identificar por quem) e a oportunidade para sua realização se deu após um encontro promovido pelo IPHAN com representantes de diversos templos tombados em Brasília, no dia 24 de maio de 2017. Mãe Baiana de Oyá, que no período ainda integrava a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do governo federal, contou-me como foi instruída por Xangô a preparar um *amalá* (uma das comidas votivas do orixá, feita à base de quiabo) especialmente para a data:

A: Eu levei o amalá. Assim, eu sou muito fã de Xangô mesmo, quando chegam essas causas. Na hora dessas causas não existe ninguém na minha frente, por favor, é Xangô, e numa causa super justa. E a gente que é de povo tradicional, de povo de terreiro não pode pensar em outros orixás que não Exu, Ogum – porque ogum é nosso grande justiceiro, dá licença, ele fez justiça com ele próprio porque ele foi injusto, então pra mim, na minha concepção, Oguu é um grande justiceiro

¹⁶⁹ *Amicus curiae* ou, literalmente, “amigos da corte”, são instituições e entidades não diretamente partes de um processo, porém interessadas na repercussão da demanda e autorizadas a apresentar seu ponto de vista sobre a questão. O instituto, inicialmente utilizado em ações constitucionais, vem sendo ampliado para outros tipos de processos de caráter coletivo.

também – e Xangô que já é o nosso rei mesmo da justiça. (...) Então o que foi que eu fiz na minha casa? Eu coloquei padê pra Exu, pedi pra Exu que abrisse os caminhos, que trouxesse também naquele momento pessoas que viessem com a língua da comunicação, porque Exu ele é a comunicação né? Então pedi a Exu que trouxesse pessoas que de fato naquele momento da reunião soubessem o que estavam falando e que trouxesse uma boa comunicação para com os homens representantes da justiça na terra. Ponto final, a gente não tem para onde correr. (...) E Xangô porque é pra ele o amalá. Fiz tudo isso e fiz o amalá pra Xangô, deixei o amalá dormir nos pés de Xangô de um dia pro outro. Eu também já fiz com essa convicção, com essa interação, com essa conversa. Eu fiz o amalá à noite deixei esfriar, pedi licença pra ele e também já disse que no dia seguinte ia levar pro STF (rs), que eu n ia botar o amalá e retirar de qualquer forma. Eu disse: “Meu pai, vou colocar aqui nos seus pés, mas preciso que o senhor vá comigo, que a sua energia entre comigo naquele lugar porque o povo de terreiro tá pedindo socorro”. Agora você vê só. Passei com aquele amalá e entrei...

T - Ninguém implicou na portaria?

A – Não, não, por incrível que, parece ninguém implicou. Implicou com a entrada das pessoas, mas parece que o amalá que estava na minha mão eles não viram (rs). E aí, chegando lá já pra entrar na presidência com a Carmen Lícia é que o pessoal dela falou: “E o amalá?”. Eu disse: “O amalá vai entrar porque eu preciso colocar em cima na mesa dela”. “Mas como?” e foram lá pedir permissão, ela permitiu que o amalá entrasse. Então esse amalá entrou e na hora desse amalá sair ela disse: “Não, esse amalá vai ficar aqui em cima da minha mesa. Porque aí o Marcos Rezende tinha feito uma fala explicando o que representava o amalá para nós, povo de terreiro, e que estávamos ali pedindo a Xangô tanto por nós como por ela, para que Xangô também cobrisse ela enquanto mulher, na época sozinha no meio de todos aqueles homens, então fomos pedir proteção para ela.

Perguntei a Mãe Baiana sobre esse episódio porque havia visualizado em seu *facebook* suas postagens, dois anos antes. Nas fotos, a sacerdotisa aparecia entrando e saindo com a gamela do STF e também depositando a oferenda no gabinete da presidência. A presença do amalá no STF me instigara a curiosidade. Como a yalorixá frisou, diversas autoridades religiosas e representações sociais se fizeram presentes no encontro.

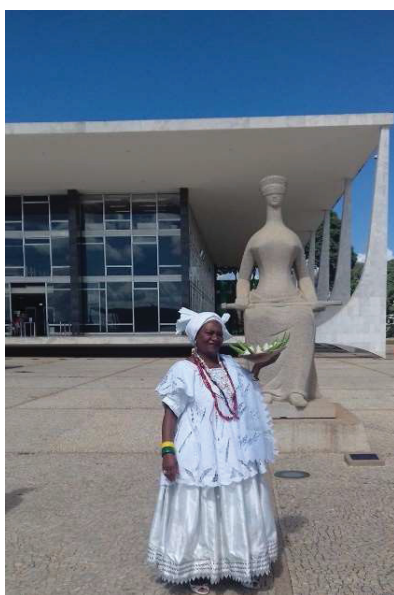


Fig. 1 – Mãe Baiana com o amalá de Xangô na frente do STF (maio/17)



Fig 2 – Mãe Baiana, no dia seguinte, sobre o tapete vermelho, na saída do STF (maio/17)

Muito embora o conteúdo exato da conversa que travaram não me tenha sido dado a conhecer, seu objeto central era o RE 494601. Mãe Baiana relatou que também ofertara um *padê* a Exu para que ele “abrisse os caminhos, que trouxesse também naquele momento pessoas que viessem com a língua da comunicação”, de uma “boa comunicação para com os homens representantes da justiça na terra”:

A palavra *padê* ainda não está no Aurélio. O seu significado, corrente na Bahia, espalhou-se por todo o Brasil: é um rito, nos candomblés, pelo qual se invoca, se propicia, orixá Exu. É chamado “despacho de Exu”. (...) É certo o que o termo “despacho” vem se fixando em um dos significados que possui no português do Brasil: o de remeter, de enviar. (...) A polissemia do termo “despacho” levou a uma interpretação aceita, inclusive por gente de santo, que associa a personalidade imaneamente perigosa de Exu à necessidade de o “despachar”, de o afastar, de o enviar para longe. Mas, no entendimento mais tradicional dos terreiros jêjes-nagôs, Exu é “despachado” no sentido de “servido”, “atendido”, “propiciado”, para que tudo corra bem nas festas, nas obrigações (...) A palavra *padê* (...) remete para *pàdê*, donde, então, o verbete, nos vários sentidos em que o termo é corrente na língua ioruba: “*ipàdê* (a) (I) ato de encontro; (II) *ibi ipade*, lugar de encontro: *rendez-vous*; (b) realização de uma reunião, ex. *ó pe ipàdê*, ele convocou uma reunião; (c) festa (...)” (Lima, 2010, pp. 231-232)

Rigorosamente falando, o *padê* de Mãe Baiana era uma oferenda propiciatória do outro *padê*, a reunião que fariam com a ministra Carmem Lúcia. Por intermédio de um despacho, pretendia-se melhor “despachar em seu gabinete”¹⁷⁰ (expressão corrente entre juristas). Exu, se bem servido, serviria à produção de afinidades, ao sucesso daquela conversa e do próprio RE 494901, dando a “língua da comunicação”. A polissemia ou equivocidade do termo “*padê*” refletia a polissemia ou multiplicidade ínsitas à ação submetida ao STF, que obrigava, como no Terreiro de Santa Bárbara, a “adquirir um vocabulário” próprio, em meio às muitas línguas que confluíam naquele caso. Ao que tenho notícia, ambos os *ipadês* (o despacho e a reunião) funcionaram e o diálogo fluiu.

As comidas de santo, tema do recurso extraordinário, eram preparadas como um “recurso extraordinário” dos terreiros para angariar aliados (cósmicos e políticos) na batalha que se aproximava e também para se fazerem entender pela justiça da terra, para que o povo-de-terreiro pudesse falar, pudesse traduzir ou transportar perspectivas (não só dos humanos, mas o dos deuses e ancestrais sob cujo ponto de vista o sacrifício é alimentação). O *padê* de exu podia garantir uma trans-versão não necessariamente menos equívoca, mas menos unívoca, isto é, a alimentação do ponto de vista jurídico pelo ponto de vista do axé. O povo-de-santo compreendia, assim, que o problema do caso não era um defeito ou uma falta de interpretação, mas um excesso dela:

¹⁷⁰ Recordo que *despacho* também é, no idioma espanhol, o termo para o próprio “gabinete” onde funcionários públicos trabalham, atendendo ou prestam serviços à população.

Um equívoco não é um ‘defeito de interpretação’, no sentido de uma falta, mas um ‘excesso’ de interpretação, na medida em que não percebemos que há mais de uma interpretação em jogo. E, sobretudo, essas interpretações são necessariamente divergentes, elas não dizem respeito a modos imaginários de ver o mundo, mas aos mundos reais que estão sendo vistos. (Viveiros de Castro, 2018, p. 91-92)

A “entrega” do amalá no tribunal aglomerava, assim, duas dimensões ou versões simultâneas. Nula delas, era um dispositivo pedagógico que ilustrava à ministra os sentidos da *comida* no contexto religioso afro-brasileiro. Se “o santo também come”, inclusive bichos, era possível trans-versar a questão corriqueiramente referida como “sacrifício” numa gramática alimentar (o ponto de vista dos orixás e ancestrais). De outra parte, o amalá era um dispositivo cosmológico, consistia num *trabalho*, um agenciamento de Xangô cujos préstimos eram solicitados para intervir diretamente nos rumos do processo. Enquanto o orixá comia, digeriria a própria justiça (“*pa ará onidajó*”), influenciando a futura decisão dos(as) ministros(as).



Fig. 3 – O amalá de Xangô arriado na mesa da presidência do STF, onde passou a noite (maio/17)

A iguaria, portanto, em sua materialidade cheirosa e vibrante (fractalidade do próprio orixá que descansara aos pés do seu assentamento), era índice combinatório não apenas de gamela, quiabo, dendê, camarões e açaás, mas também de *nomos* e axé, de direito legal e justiça divina, de agência humana e não-humana, de acidente e destino. Por meio de sua comida, Xangô “rodava”¹⁷¹ no tribunal. O amalá era uma milonga jurídica.

¹⁷¹ “Rodar o amalá” é um ato importante desta oferenda periódica a Xangô. Reproduzo a descrição de Pessoa de Barros dessa cerimônia: “Mais uma vez as palmas e o *adjarim* marcam um novo momento. Terminando o canto, *Obaladô* levanta-se e, entrando na casa de Xangô, apanha, pousada no chão, sobre uma esteira, uma gamela cheia de *amalá*, a comida predileta deste orixá. Coloca-a sobre sua cabeça e, dançando, percorre o espaço entre a casa-de-*Airá*, até o barracão, sendo seguido, em fila indiana, por todos os presentes. O som do bailado é marcado pelas batidas em palmas e pelo som dos *xeres*, daqueles que,

A - Foi muita boa aquela reunião. Saímos dali, deixamos o amalá em cima da mesa da presidente, porque algo falou comigo, algo me tocou: “Olha, Mãe Baiana, você vai vir tirar esse amalá daqui, mas você precisa ir – algo falou comigo – esse amalá precisa ir até o lugar onde vai ser o julgamento”.

T - Até o plenário.

A - Sim, até o plenário. Então [no dia seguinte] tirei o amalá de lá, mas antes eu pedi permissão pra passar por baixo, porque ali na Praça da Bandeira, fica tudo ali debaixo. Ela [a ministra Carmen Lúcia] não estava lá, mas a chefe de gabinete dela permitiu que eu fosse, chamou um segurança comigo e eu fui levar e fui sendo filmada pra mostrar pra ela. Esse amalá foi até o plenário,

T - Rodou no plenário?

A - Rodou. Parecia que já estava tudo combinado. Eu desci com esse amalá, fui até o plenário e eu inclusive mostrei: ‘Olha meu pai, vai ser aqui o nosso julgamento. A gente não matou, não roubou, a gente não feriu ninguém e vão julgar seu povo aqui’. Então mostrei e saí com esse amalá. Mas o que foi mais radiante pra mim não foi ter entrada com o amalá, não foi ter colocado ele na mesa da presidente, não foi ter levado ele na sala lá embaixo, foi que eu entrei por uma porta e saí por outra, sem nem notar. Só que na outra porta que eu saí, eu andei num tapete vermelho, aquilo ali pra mim foi... foi um marco, entendeu? Quanto eu saio por aquela porta carregando o amalá, andando num tapete vermelho, ali já foi a resposta, então eu senti ali o orixá, que aquele tapete vermelho era a resposta da vitória.

A saída pelo tapete vermelho reunia elementos de uma cerimônia de “posse” (ou seria de posseção?). Lewandowsky menciona que o tapete vermelho é item indispensável ao se empossar um novo ministro e talvez anunciasse a chegada ou a feitura de um décimo segundo membro da corte, Xangô ele mesmo entrando em *ação*. Com efeito, algo ou alguém também “tocou” os(as) ministros(as) do STF no julgamento do RE 494601 e a vitória se confirmou. Após duas sessões do plenário, uma em agosto de 2018 e outra em março de 2019, a corte decidiu por unanimidade a favor da tese dos terreiros, isto é, pela constitucionalidade do parágrafo único do art. 2º da Lei Estadual 11.915/2003, que previa uma excludente para o abate religioso às hipóteses punitivas do Código de Proteção aos Animais do Rio Grande do Sul. Superando até mesmo as expectativas do povo-de-santo, todos os(as) onze julgadores(as) votaram pelo fim da acirrada controvérsia de décadas.

A disputa e a vigilância em torno das práticas sacrificais não é nova¹⁷². Sabe-se

seguindo-o, executam o ritmo do *alujá* de Xangô. Percorrido todo o este espaço sagrado, retornam ao ponto de partida. *Obaladô* entra novamente na casa-de-Xangô, e um novo canto, a reza do *amalá*, se ouve, quando ele deposita, em frente ao orixá, a comida da divindade: *Bèè ni je ni a pã bo / Je bí o ni a pã bo* (Sim, comer amalá dentro de uma gamela, com satisfação, de uma só vez, adorando / Comer, nascer dele, dentro, com satisfação, de uma só vez, adorando). A gamela, untada com pirão de farinha de mandioca, estava plena do *amalá*, a comida preferida do orixá do fogo. O quiabo, cortado em rodela, tinha adquirido uma cor dourada e, encimando o conjunto, doze quiabos inteiros, com os cabos voltados para o centro, formavam uma coroa, como a do rei.” (Pessoa de Barros, 2009, pp. 103-104). A procissão de Mãe Baiana, *rodando o amalá pelo STF*, entre o auditório do pleno, onde se são as sessões públicas, como no barracão do terreiro, e os recônditos mais privados do tribunal, referenciava a própria cerimônia de Xangô no espaço do direito.

¹⁷² No Brasil, a polêmico em torno dos sacrifícios de animais nas religiões de matriz africana teve um de seus ápices na década de 1950: “Nos anos 50, a publicação da reportagem ‘A Purificação pelo Sangue’ de José Medeiros na revista *O Cruzeiro* (dezembro de 1951) mostrando fotos dos principais momentos de um ‘orô’ ou ‘sundidé’ de iniciação (quando os animais são sacrificados sobre o corpo do iniciado) realizado em Salvador e a posterior reunião destas fotos no livro *Candomblé* (Medeiros, 1957) causou polêmica ao

que, tanto no campo antropológico como jurídico, o sacrifício (inclusive na sua feição antropofágica) e o “fetichismo” constituíram verdadeiras obsessões de intelectuais e administradores europeus nas colônias. Na antropologia, produto dessa interseção fundacional entre prospecção e governo, ainda ressoam categorias e modelos interpretativos desse primeiro encontro, afetando campos teóricos contíguos, como a psicanálise e a filosofia (Matory, 2018). Lidar com e regular as cerimônias e as tradições nativas, amiúde imaginadas como o avesso do “progresso” cultural e científico, foi um problema que ocupou a agenda estatal e também as agendas de pesquisa (Spivak, 2014).

No Brasil, ao lado de acusações historicamente cambiantes de feitiçaria, curandeirismo, charlatanismo, estelionato e, mais recentemente, “poluição” (ambiental, sonora, urbana, etc.), o sacrifício de animais tem sido motor de criminalização dos terreiros ao longo dos séculos XIX e XX. Mais recentemente, nas últimas duas décadas, movimentos animalitários e igrejas (especialmente neopentecostais), isoladamente ou em associação, aproveitaram o incremento de sua representação política no poder legislativo para emplacar estratégias de restrição e sancionamento de diversas práticas tradicionais de matriz africana, com a propositura de projetos de lei municipais e estaduais que caracterizam e punem o sacrifício religioso de animais como uma infração.

Os casos mais emblemáticos dessa natureza ocorreram no Município de Salvador (Projeto de Lei 308/2013), no Estado de São Paulo (PL 369/2015), no Município de Cotia/SP (Lei 1.960/2016), e no Estado do Rio Grande do Sul. No legislativo gaúcho, o debate se inflamou por duas vezes: na oportunidade da mencionada Lei Estadual 11.915/2003 (Código de Proteção aos Animais) e uma década mais tarde, com o PL 21/15, de autoria da Deputada Regina B. Fortunati (ligada à pauta animalitária mas também às confissões neopentecostais). Seu projeto visava revogar a Lei Estadual 12.131/04 (fruto do *lobby* do movimento negro e dos terreiros), que inserira a cláusula de proteção às religiões de matriz africana no Código. Na exposição de motivos do PL 21/15 lia-se:

O sacrifício de animais em rituais religiosos em muito inquieta a sociedade e os preceitos de respeito e da boa convivência harmônica e pacífica precisam ser restabelecidos. Além da inconformidade com a morte de animais para este fim, é imensurável o sofrimento que advém do constrangimento a que somos submetidos, encontrando os corpos em putrefação utilizados nas oferendas em locais públicos, tais como as ruas e praças de nossas cidades, inclusive o de seres que nossa cultura sequer assimila como alimento. Há de se considerar a questão da saúde pública, colocada em risco diante da decomposição orgânica dos animais que são vitimados nos rituais em nome da fé.

divulgar indiscriminadamente, num meio jornalístico, cenas de atos considerados reservados pelos religiosos e vistos como ‘chocantes’ pelas pessoas não familiarizadas com a religião.” (Silva, 2006, p. 135)

Nessa versão, os sacrifícios redundavam em duas espécies de “sofrimento”: o dos “animais” imolados e o “que advém do constrangimento” de se defrontar com as oferendas em ruas e praças. Era sobre o segundo, aliás, que a deputada mais se debruçava, numa descrição escatológica de “corpos em putrefação” e “decomposições orgânicas” digna dos relicários de Augusto dos Anjos. A visível repulsa que dominava sua apreciação do tema dava a entender que o principal problema a ser resguardado pela norma era estético, isto é, era a manutenção de uma certa etiqueta da morte ou de um padrão de urbanidade considerados feridos por aqueles “rituais em nome da fé”. A *poluição* nas ruas não era apenas física, mas energética, espiritual, como se a saúde pública se baseasse nas teorias oitocentistas dos miasmas e eflúvios potencialmente contagiosos. O PL 21/15 não deixava, assim, saber se as “vítimas” do sacrifício ritual eram os animais abatidos ou os(as) cidadãos(ãs) ofendidos(as) pelos – ou, quiçá, alvos dos – despachos e oferendas.

Scola antevê na proposta uma “modalidade de regulação indireta do religioso” (Scola, 2018, p. 320) bem conhecida dos terreiros. “Práticas de governo calcadas na formulação de valores universais” não raro se imiscuem em “práticas políticas e religiosas dos afro-religiosos, continuamente escrutinados por instâncias estatais” (Scola, 2018, p. 327). No caso do sacrifício, verifica-se um duplo movimento de reação: numa frente, projeções de moralidades autorreferenciadas como o catolicismo e o neopentecostalismo invocam premissas universalizantes e ignoram outros sistemas cosmológicos, em associação com o animalitarismo (Digard, 2003) que pretende a extensão de direitos aos animais não-humanos. Noutra faceta, faz-se sentir a incidência do racismo (inclusive institucional) e da discriminação religiosa, a revelar as contradições do princípio da laicidade estatal num tipo muito particular de “secularismo” cultivado no Brasil:

Segundo essa ideia, a administração das prerrogativas, direitos e liberdade dos coletivos religiosos se baseiam em aspectos que não dizem respeito estritamente a universo religioso. Neste sentido, a dinâmica da “natureza” e as representações atinentes a ela e na busca da sua salvaguarda, num contexto urbano, em flagrantes projeções da ontologia naturalista, parecem funcionar como formas de problematização das práticas afro-religiosas mais “legítimas”, seja no caso do uso ritualístico de animais, como no sacrifício, seja no caso do depósito de “despachos” no espaço público, em meio a acusações de poluição e degradação do “meio ambiente” (...) (Scola, 2018, pp. 2019-320)

A proposição da deputada Regina Fortunatti terminou sendo rejeitada pela Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, mas mobilizou diversos setores sociais e foi o estopim de protestos de entusiastas e críticos. Em março de 2015, o auditório da ALRS se pintou de branco e era como se a assembleia legislativa se tivesse

convertido, por alguns momentos, numa assembleia cósmica (um terreiro estatal ou um *xirê* político, como o promovido na TERRACAP por Mãe Baiana). As “entidades” na assistência não eram, neste caso, as que comparecem nos terreiros, mas coletivos e organizações não-governamentais. Essas corporações e seus(uas) afiliados(as) portavam insígnias e paramentos afro-religiosos que referenciavam e “firmavam” agências não-humanas do axé, na audiência pública¹⁷³ sobre o PL 21/15. Quem participava do evento não podia furtar-se a sentir que, de algum modo, orixás e espíritos também dividiam as galerias com “defensores(as) dos animais”, a seu turno falando em nome de outros não-humanos¹⁷⁴. Do lado de fora, ambos os grupos também se manifestavam. Nem deuses nem bichos podiam usar a tribuna, mas nem por isso se ouviam menos no fórum humano.



Fig. 4 – Audiência pública sobre o PL 21/15 na ALRS, em 24/03/2015
Fonte: Foto de Guilherme Santos para o jornal Sul 21¹⁷⁵.

¹⁷³ “Cumpre salientar, inicialmente, que esta Audiência fora chamada pela Frente Parlamentar contra o Racismo e nomeada como “Mesa em Defesa das Religiões de Matriz Africana do Rio Grande do Sul”. Trata-se, enfim, de uma mediação importante e em nada desprezível se pensarmos que a mesa foi composta por afro-religiosos e representantes do Movimento Negro local, além de políticos autoidentificados como “simpáticos à causa”, de modo que nenhum representante dos movimentos dos animais chegou a compor a mesa. 7 Estes dados dizem respeito ao acompanhamento da recepção pública do PL 21/2015 e ao trabalho de campo com lideranças batuqueiras na cidade de Porto Alegre, relacionados à minha pesquisa de mestrado em Antropologia Social, realizada junto ao Programa de PósGraduação em Antropologia Social, entre 2015 e 2016. Mais representativo ainda, me parece, que o auditório tenha sido tomado pelos afro-religiosos num dia de semana, à tarde, enquanto os movimentos animalitários faziam performances do lado de fora da Assembleia Legislativa. Uma série de instituições públicas se fizeram presentes nesta “Mesa de Defesa”, como a Ordem dos Advogados do Brasil, a Fundação Palmares, o Núcleo de Direitos Humanos da Defensoria Pública da União com possibilidade de fala. Observe-se que a Fundação Palmares representava oficialmente o Governo Federal, através de um advogado que qualificava o instrumento ali analisado como orientado por uma “ética etnocêntrica” (Scola, 2018, pp. 330-331)

¹⁷⁴ Há um campo cada vez mais profícuo de “antropologias da animalidade” (Bevilaqua e Velnde, 2016). Sobre a crescente adesão aos veganismos e vegetarianismo como conversão individual, com caráter quase religioso, e a dimensão organizativa desse modo de *fazer política por meio da alimentação*, com fissuras e ascensões de sujeitos políticos coletivos, vide Ferrigno (2016).

¹⁷⁵ Disponível em: <https://www.sul21.com.br/postsrascunho/2015/03/projeto-que-proibe-sacrificio-de-animais-em-rituais-no-rs-acirra-debate-entre-religiosos-e-ativistas/>

Merece destaque o nível de articulação e trânsito político alcançado pelo povo de terreiro, nesse contexto, a despeito de comumente imaginado (e mesmo autorrepresentado) como “alijado” ou “à margem” do estado e de suas configurações de poder. Os projetos na Câmara Municipal de Salvador e na Assembleia Legislativa de São Paulo se valeram de mobilização análogo para, afinal, terem o mesmo destino da proposta de Fortunatti. Ambos foram arquivados com forte pressão popular e com intermediação de parlamentares iniciados(as) no candomblé. Em São Paulo, a deputada e cantora Leci Brandão exerceu papel chave na oposição aos PLs 992/11 e 369/15¹⁷⁶. Em Salvador, o vereador Edvaldo Brito foi a principal voz contra Marcell Moraes, do PV.

Deixaram registros nas atas das sessões legislativas de 06 e 07 de maio de 2013 as aparições do povo de santo soteropolitano quando da votação do PL 308/2013. Sua presença, ao lado do pertencimento ao axé assumido pelo vereador Brito, identificando-se como filho do Terreiro do Gantois, foram determinantes para o rumo dos debates:

(...) O vereador Edvaldo Brito saudou a Mesa e os irmãos de Santo nas galerias. Também saudou a CCJ, na pessoa do relator, vereador Kiki Bispo, pelo Parecer rejeitando o Projeto do vereador Marcell Moraes. Disse que, quando lhe perguntaram se a presença do povo de Santo ontem, nesta Casa, significava uma guerra, respondeu que não, mas, uma união para que os valores do Candomblé não fossem atingidos e postergada a sua defesa. (...)

O vereador Pedrinho Pepê afirmou que os vereadores não podem brigar entre si e parabenizou o vereador Edvaldo Brito, que se declarou filho de Santo. Em aparte, o vereador Edvaldo Brito ressaltou que os valores da religião de matriz africana representam a Bahia inteira e que, graças à força dos orixás, chegou aos 75 anos de maneira firme e forte, agradecendo a Mãe Menininha do Gantois, sua mãe-de-santo.

(Ata da 34ª sessão ordinária do 1º período legislativo da 17ª legislatura da Câmara Municipal de Salvador, realizada em 07 de maio de 2013, pp. 03-08)

Não seria a última vez que a Câmara Municipal de Salvador se veria às voltas com manifestações e despachos cosmopolíticos. “Ebós coletivos” ainda seriam armados em suas escadarias, anos depois, em defesa da memória de Makota Valdina e transformando novamente a “casa de leis” numa espécie de “casa de santo” temporária.

Em abril de 2019, uma frente se organizou para o ato depois que a sacerdotisa de candomblé angola e educadora Makota Valdina Pinto foi ofendida pela vereadora Marcelle Moraes, irmã de Marcel Moraes, idealizador, anos antes, do projeto anti-sacrifício. O fato se deu quando o vereador Marcos Mendes (PSOL) solicitou em sessão

¹⁷⁶ Ambos com igual teor: “Artigo 1º - Fica proibido a utilização e/ou sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos no Estado de São Paulo. Artigo 2º - O descumprimento do disposto na presente Lei ensejará ao infrator, a multa de 300 UFESP’s (Unidade Fiscal do Estado de São Paulo) por animal, dobrando o valor para cada reincidência.”

ordinária um minuto de silêncio em homenagem ao falecimento recente de uma das mais conceituadas lideranças de santo do Brasil. Marcelle Moraes pediu que se “incorporasse” à homenagem a morte de uma “rinoceronta” que ocorra no zoológico de Salvador. Segundo uma das ativistas presentes, "o ebó coletivo é para dizer que estamos atentos ao racismo, ao ódio. Que um representante daquela casa tem que ter ética, não se pode comparar uma vida humana à do animal, sabendo que as duas são importantes"¹⁷⁷.



Fig. 5 – Chamada para o “Ebó Coletivo” da Frente Makota Valdina no Facebook



Fig. 6 – Fotografia do ato em frente à Camara Municipal de Salvador no dia 15/04/2019. Fonte: O Correio 24 Horas¹⁷⁸.

A escolha do nome e da semiótica do “ato” (vale lembrar que o ebó é também um dos “atos”, em termos nativos, das cerimônias de candomblé) é provocativa. Joga, evidentemente, com a principal pauta – os direitos dos animais – dos irmãos vereadores, Marcell e Marcelle Moraes, recém afastados do Partido Verde. Além disso, contesta e inverte os sentidos do projeto de extensão de humanidade às outras espécies quando ele é abastecido pela desumanização das pessoas negras. A equiparação entre Makota Valdina e o rinoceronte do zoológico municipal funciona como uma animalização da negritude, um despojamento de sua humanidade plena, escancarando o viés de branquitude que informa subterraneamente certas pautas animalitárias. Quando os movimentos sociais clamam pelo valor das vidas negras como vidas *humanas* (*Black lives matter*), denunciam exatamente esse desencontro entre o conceito de pessoa e de humano e o modo perverso como o descompasso é manejado para recusar às pessoas negras uma condição de sujeito de direitos que, sarcasticamente, é reivindicada por muitos para outras espécies:

¹⁷⁷ Entrevista concedida por Lindinalva de Paula ao Correio 24 Horas, disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/com-ebó-coletivo-ativistas-protestam-contra-vereadora-em-frente-a-camara/>

¹⁷⁸ Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/com-ebó-coletivo-ativistas-protestam-contra-vereadora-em-frente-a-camara/>

Esse fato de que a condição de pessoa (...) possa ser tanto ‘estendida’ a outras espécies como ‘recusada’ a outros coletivos de nossa espécie sugere, de saída, que o conceito de *pessoa* –centro de intencionalidade constituído por uma diferença potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*. A humanidade é a posição do congênere, o modo reflexivo do coletivo. (Viveiros de Castro, 2018, p. 47)

“Humanidade” e suas conexões parciais eram colocadas em questão no ato às portas da casa de leis. Por isso o *insight* dos(as) organizadores(as) caiu como uma luva. Ao mobilizar um dos elementos mais controvertidos das religiões afro-brasileiras, o ebó, faziam do sacrifício e do sortilégio um manifesto (cosmo)político. Assumiam, ainda, o despacho não mais como signo de vergonha (que infunfia medo aos transeuntes das ruas da Bahia¹⁷⁹), mas como uma performatividade afro-diaspórica na esfera pública.

A politização do ebó recordava que “as fronteiras entre o candomblé e a sociedade em geral são altamente permeáveis: em Salvador, o candomblé ‘está em todo o lugar’” (Van de Port, 2012, p. 128) e fazia com que o axé circulasse num diálogo mais amplo que o espaço de culto, em infinitas cadeias de comunicação e transformação:

O candomblé é parte de um mundo em que atuam as forças da globalização e a comunicação de massa: tenho mostrado que as paredes entre o templo e a sociedade em geral são altamente permeáveis e que, atualmente, o “mundo inteiro” está envolvido em criar e recriar o candomblé. Em tal mundo, faz pouco sentido tentar conter o candomblé dentro da noção antropológica limitada de um “culto”. Minha proposta de estudar o candomblé como um banco de símbolos na economia de representação da Bahia implica estar ciente das múltiplas conexões entre o culto e os circuitos através dos quais circulam seus mitos, seus princípios de crenças, seus símbolos, sua estética e suas práticas. Acima de tudo, chama a atenção para o trabalho de transformação dos diálogos que ocorrem graças a essas circulações: o que acontece quando a compreensão passa pelas infinitas cadeias de comunicação entre sacerdotes e antropólogos, políticos, iniciados, ativistas homossexuais, apresentadores de talk-shows e assim por diante? (Van de Port, 2012, p. 160)

Na cidade em que “todo mundo é d’Oxum”, o movimento lembrava aos

¹⁷⁹ Bastide descreve a sensação geral de temor dos ebós e sua intensiva presença em todos os domínios da vida social, inclusive na política: “Nas encruzilhadas ou nas ruas mais ermas da Bahia, inúmeras vezes são encontradas galinhas mortas, geralmente pretas, contendo nas cavidades grãos de milho, níqueis, caixas de fósforos, pedaços de fumo em corda. São ebó, isto é, sacrifícios feitos a Exú; por exemplo, restos de um padê que foram atirados fora do santuário. Mas como algo da força mística continua a palpitar nestas galinhas mortas que as pessoas encontram ao voltar para casa ou quando estão passeando, fazem medo. Basta ter tocado numa com o pé e em seguida cair doente para se imaginar que a divindade está castigando. Passa-se assim insensivelmente do ebó concebido como sacrifício religioso para o ebó mágico. Este consiste em introduzir voluntariamente a força da ruindade de Exú num animal, colocando-o na passagem do indivíduo considerado inimigo, ou enterrando-o na porta deste. Clubes de futebol fazem uso do ebó uns contra os outros; chefes políticos contra adversários (não desdenhando dar gordas quantias e pagar a viagem em avião a famosos “mandingueiros” da Bahia para se desfazerem magicamente de ministros e até mesmo de presidentes da República); como existe também inveja entre os terreiros, os próprios *babalorixá* não deixam de se servir entre si desta arma temerosa.” (Bastide, 1961, pp. 212)

vereadores que mesmo a Câmara Municipal podia ser um terreiro. Os membros da Frente Makota Valdina promoviam, igualmente, um tipo de reencantamento da política. O ebó coletivo era um dispositivo cosmopolítico porque convidava outros entes – os não-humanos – a participar da política humana. Garantia que algo daquela força, daquela magia que nos terreiros se maneja continuasse a palpitar na esfera pública estatal, reposicionando o espaço da vereança em outro platô de intensidade, praticando a casa de leis como uma casa de santo, *terreirizando* a política e os lugares de sua feitura¹⁸⁰.

Já em Cotia, fizeram falta os ebós no frontispício da câmara de vereadores. A lei municipal contra o sabate religioso foi aprovada e entrou em vigor em setembro de 2016 com o seguinte teor (em grande parte similar ao conteúdo dos demais projetos):

Art. 1º Fica proibida a utilização, mutilação e/ou sacrifício de animais em rituais ou cultos, realizados em estabelecimentos fechados e/ou logradouros públicos, tenham aqueles finalidade: mística, iniciática, esotérica ou religiosa, assim como em práticas de seitas, religiões ou de congregações de qualquer natureza, no Município de Cotia.

Art. 2º O descumprimento do disposto no artigo 1º da presente Lei acarretará as seguintes penalidades:

I - multa de 30 UFESP's (Unidade Fiscal do Estado de São Paulo);

Parágrafo único. Havendo reincidência:

I - Sendo o infrator pessoa física, o valor da multa terá seu valor duplicado;

II - Sendo o infrator pessoa jurídica, o valor da multa será aplicado por animal submetido aos rituais, procedendo-se à cassação do alvará de funcionamento;

Art. 3º Fica o Poder Executivo incumbido de proceder à regulamentação necessária para a implementação do disposto nesta Lei, no prazo de 60 (sessenta) dias, determinando, inclusive, o órgão responsável pelas providências administrativas e de fiscalização.

Tanto em Piracicaba (SP) quanto em São José do Rio Preto (SP), regras semelhantes haviam propostas mas não emplcaram. A primeira fora vetada pelo prefeito e a segunda descartada no próprio legislativo. Quanto à lei cotiense, ela foi suspensa, em novembro de 2016, por uma liminar do Tribunal de Justiça de São Paulo. Acabou sendo definitivamente anulada no corpo da Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 2232470-13.2016.8.26.0000. Nas sessões de julgamento do caso, em 26/04 e em 17/05 de 2017, afro-religiosos(as) compareceram em peso, tendo de ser acomodado nos salões adjacentes do tribunal, sob a égide, por sinal, de um nada discreto crucifixo.

¹⁸⁰ Melhor dizendo, não só os lugares da política, mas todos os territórios de colonialidade. A Frente Nacional Makota Valdina faria ainda outro “ebó coletivo” em novembro de 2019, no Terminal da França, próximo ao local onde estava ancorado o navio Logos Hope, um dos maiores cruzeiros do mundo, cuja organização afirmara que a capital baiana era “uma cidade conhecida pela crença das pessoas em espíritos e demônios”. O ato foi batizado de “O demônio quem traz são vocês! A Bahia é de todos os Santos, encantos e Orisás!” e novamente engajada as entidades do axé na política do *nomos*.



Fig. 7 – Afro-religiosos(as) acompanham a sessão do TJSP, em 26/04/17¹⁸¹

Por vinte votos contra quatro, o TJSP assentou a “prevalência da proteção ao livre exercício dos cultos religiosos, uma vez que utilização de animais nessas circunstâncias não teria proporção suficiente para colocar em risco a existência equilibrada do meio ambiente”, como constou do acórdão. Aplicando a chamada “técnica da ponderação” ante uma situação que avaliou como de “colisão de normas constitucionais”, a corte não afastou a possibilidade em si de regulação da matéria, mas entendeu que o modo como a legislação local o havia feito, no caso concreto, era desproporcional.

O resultado foi celebrado nos terreiros. Naquele mês, tambores soaram em agradecimento a Xangô, que, acreditava-se, havia feito justiça. Nem todos, contudo, ficaram satisfeitos. O Ministério Público do Estado de São Paulo recorreu da decisão aos tribunais superiores (STJ e STF). Ainda, entre os membros do órgão especial vencidos nos debates, um optou por registrar sua divergência O desembargador Xavier de Aquino, focado no problema da “crueldade” e do “sofrimento”, apoiava a lei de Cotia. Adepto da “senciência”, “a capacidade dos seres de sentir algo de forma consciente, com sensações e sentimentos, além da capacidade de ter percepções conscientes do que lhe acontece e do que lhe rodeia” (p. 05), sustentava que “cientistas de Cambridge há muito descobriram que os mamíferos e aves tem consciência e sentem, tal qual os seres humanos”. Desses achados neurofisiológicos o desembargador derivava uma conclusão jurídica sobre a “dor” e o “sofrimento” animal¹⁸², defendendo a cessação dos sacrifícios como um imperativo

¹⁸¹ Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2017-mai-17/lei-nao-proibir-sacrificio-religioso-animais-decide-tj-sp>

¹⁸² Sordi faz questão de lembrar dos perigos e percalços dessa indiferenciação, que se esgueira inclusive para dentro dos regimes jurídicos, também no sentido reverso: “Alguns conhecimentos gerados pela ciência

de “humanidade” e de “sensibilidade”. Apelava para a consciência religiosa de seus pares:

(...) Imaginem Vossas Excelências estarem nadando em uma piscina e serem jogados em uma panela de água fervente, tal como ocorre com as lagostas? Ou terem suas jugulares cortadas a sangue frio aguardando a morte lenta, totalmente conscientes, como ocorre nos rituais?

Tanto a crueldade e os maus tratos aos animais foram erigidos a um princípio de primeira grandeza, de tal sorte que sequer pode ser equiparado a outros consecutórios e, por esse motivo, foi criado o “Abate Humanitário”, segundo a Instrução Normativa 03, de 17 de janeiro de 2000, do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, e é definido como o conjunto de diretrizes técnicas que “garantam o bem estar do animal desde a recepção até a operação de sangria”, o que vale dizer que nem na nossa sociedade antropocêntrica o matador está legitimado a matar a sangue frio e, portanto, com crueldade.

Como é cediço, a WSPA-Brasil – Sociedade Mundial de Proteção Animal, a pedido do Ministério da Agricultura criou o “STEPS”, que nada mais é do que um programa com o fim de proporcionar um abate aos animais de consumo sem nenhum sofrimento, de tal sorte que se Fiscais do Ministério da Agricultura verificarem falhas nesse programa, poderão interditar um frigorífico, por exemplo. Ao estudar o ponto fulcral do “Abate Humanitário”, lembrei-me do saudoso TACRIM, pois após quase oito anos julgando naquela Corte, perdi a sensibilidade ao aplicar o preceito secundário que segue a norma penal incriminadora, a ponto de me sentir cristalizado e mudar de área, na medida em que, insensibilizado, não tinha mais condições de julgar meus semelhantes. Da mesma forma, o programa STEPS se preocupa tanto com as pessoas que levam a efeito a morte de animais de forma insensível, resgatando sua sensibilidade, enfatizando a importância de evitar o sofrimento desnecessário, quanto aos animais, com um avançado método de abate humanitário, com monitoramento da insensibilização anterior a sua morte.

Ainda que se admitisse a crueldade aos animais, sobre o argumento de que o Brasil é um País laico – *o que se admite apenas por amor ao argumento* – como se daria a fiscalização em cada local onde houvesse um ritual religioso com um irregular abate? Ainda que o matador religioso tivesse perícia ao matar, e acertando a jugular assassinasse o animal instantaneamente, como faríamos para fiscalizar tal ato?

Como sabemos, sem me referir ao caso em comento, o julgador deve estar atualizado, ser um homem do seu tempo, não um homem das cavernas, do tempo de antanho.

Ademais, deve ser sensível aos anseios do mundo moderno que está à sua volta e cada vez mais se preocupa com o bem estar dos animais; além disso, tenho para mim que aqueles que professam as religiões afrodescendentes, judeus, muçulmanos, etc..., ao tomarem conhecimento destes antefalados estudos, repensarão sobre a questão dos sacrifícios cruéis.

É uma questão de mera sensibilidade.

Portanto, eu os convido a reflexão: Será que Deus deseja o sofrimento causado voluntariamente a seres indefesos, porquanto religião significa *religare*?

(pp. 08-10 da Declaração nº 30.243DEC)

O magistrado opunha opunha abate industrial e sacrifício religioso, classificando de “humanitário” o primeiro. Sordi, estudando as cadeias sociotécnicas de “manejo racional” no Brasil, pautadas pela globalização da demanda por “bem-estar animal”, percebe a “dissolução do animal como um *ente* e sua transfiguração em um *processo*: o

do bem-estar animal, com a transformação profissional do sofrimento em índices matemáticos, contém potencialidades um tanto inquietantes se forem cruzadas as barreiras entre espécies ou obliterado o aspecto ‘definitivamente humano da experiência’ a partir da reificação daquele que sofre. A questão é: *o que pode significar nos dias de hoje deter um conhecimento bioquímico ou comportamental que pode auxiliar na metrificacão de ‘níveis admissíveis de sofrimento’?* Os juristas do departamento de Estado norte-americano, que após escrutinarem as Conenções de Genebra de todas as maneiras possíveis, chegaram à conclusão de que privação de sono e comida, manutenção dos interrogados em situação de estresse e a inserção de agulhas desinfetadas embaixo das unhas dos terrogados não consistiriam casos de tortura, seguramente fariam ótimo uso político deste tipo de conhecimento ‘objetivo’”. (Sordi, 2016, p. 139)

processo de transformação do pasto em carne” (Sordi, 2016, p. 134). É curioso notar como justamente o contexto da produção pecuária, caracterizado pela profunda despersonalização do animal, é alçado a parâmetro de “racionalidade” e “humanidade”.

Xavier de Aquino atravessava paisagens díspares. Em poucas linhas, o voto ia da “ciência” à “religião” e da “razão” à “sensibilidade”, percorrendo sempre os grandes divisores modernos: cultura/natureza, civilização/barbárie, modernidade/primitivismo. No mapa que sua sensibilidade jurídica (Geertz, 2013) traçava, as práticas de imolação estavam atreladas às “cavernas”. Questionando mesmo se elas poderiam ser vistas como “religiosas”, o desembargador as mesclava com ilegalidades, impiedades e desumanidades que o “homem de seu tempo” não poderia tolerar. Ser moderno exigia não mais sacrificar aos deuses (embora se pudesse abater *humanitariamente* para os humanos).

Tais movimentos de outrificação e subalternização esgueiram-se em múltiplas configurações coloniais. O horror dos colonizadores britânicos diante de outro sacrifício, o *sati*, das viúvas indianas, e o movimento normativo para sua abolição foi detidamente analisado por Spivak como uma forma de “violência epistêmica da codificação da lei hindu” (2014, p. 63). Scola, dialogando com a autora, identifica a constância da representação das religiões afro-brasileiras também como “atrasadas do ponto de vista do desenvolvimento cultural e moral dos sujeitos governados” (2018, p. 328).

Ao sacrifício, portanto, ponto de interseção de *nomoi*, se estendem as interpretações de Maggie (1992) sobre o feitiço, “operador lógico” das diferenças sociais:

Se propõe a concepção do feitiço como operador lógico, que estabelece relações e hierarquias entre coisas, pessoas, grupos, filosofias e crenças. Ao contrário do totemismo, que classifica estabelecendo a diferença entre iguais (Lévi-Strauss, 1986), a feitiçaria opera com critérios de bem e mal, falso e verdadeiro, alto e baixo, ou seja, *status*. Em algum nível esses critérios de discriminação servem para pensar a alocação do poder nas relações sociais. Não residiria nesta eficácia a força da crença na feitiçaria no Brasil? (Maggie, 1992, p. 36)

Vestígios e atos falhos no voto divergente do desembargador Xavier de Aquino reforçam essa conclusão. Em seu texto, é dúvida se o que juiz “admite apenas por amor ao argumento” é a crueldade aos animais ou a laicidade estatal, insinuação que desembocará na pergunta final: “Será que Deus deseja o sofrimento causado voluntariamente a seres indefesos, porquanto religião significa *religare*?”. O x da questão era o de uma figuração de divindade e, por conseguinte, de religiosidade (que consta, repise-se, no preâmbulo da constituição de 1988, promulgada “sob a proteção de Deus”) à qual os orixás e entidades

difficilmente se amoldariam¹⁸³. Por sua homologia, essa versão majoritária da teologia (Deus com “d” maiúscula) reverberava com facilidade no Direito com “D” também maiúsculo. Era uma afinidade no plano de uma teologia política compartilhada:

Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia. Somente com a consciência de tal posição análoga pode ser reconhecido o desenvolvimento tomado pelas idéias filosófico-estatais nos últimos séculos, pois, a idéia do Estado de Direito moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre, o qual institui uma exceção através de uma intervenção direta, assim a intervenção direta no soberano na ordem jurídica vigente. (Schmitt, 2006, p. 35)

Essa transferência ou passagem dos conceitos teológicos a categorias jurídicas é uma das manjedoura da versão majoritária do direito como metafísica do estado. As figurações do “Legislador” ou do “Constituinte”, assim referidos, em maiúsculo, nos textos jurídicos, dão bem conta dessas apropriação do divino anunciadas por Schmitt. Talvez o *religare* que tanto se mencionava, era, enfim uma reconexão não entre domínios humano e divino, mas entre os domínios da política, do direito e da cristandade¹⁸⁴.

Não era toa que o desembargador Xavier de Aquilo, contrariando as expectativas da secularização, aglomerava, nesse intento, ciência e religião para contrastá-las com o sacrifício animal, aproximado daquilo que seria o outro de ambas: a “magia”. Como discorre Viveiros de Castro, “a distância entre a religião e a magia é muito maior que aquela entre a religião e a ciência” (2018, p. 196). Roger Bastide, à sua maneira, também notara que “se existe dualismo, não pode ser um dualismo entre o princípio do bem e o princípio do mal, e sim unicamente entre religião e magia” (Bastide, 1961, p. 211).

Em certo sentido, portanto, o trabalho de uma antropologia do direito pós-estruturalista guarda afinidades com o da antropologia da religião e da ciência:

¹⁸³ Na concepção do autor do voto e talvez na de parte dos próprios constituintes de 88. Importante recapitular que um dos primeiros debates travados na Assembleia Nacional Constituinte foi para saber se a Bíblia deveria ou não permanecer na mesa durante os trabalhos, haja vista haver também um crucifixo na sala das sessões. A questão tangenciava a política performativa e se referia “à Emenda n. 681 proposta pelo pastor da Assembléia de Deus e deputado constituinte Antônio de Jesus (PMDB/GO) e que, aprovada, deu origem ao art. 49 do Regimento Interno da ANC: ‘A Bíblia Sagrada deverá ficar, sobre a mesa da Assembléia Nacional Constituinte, à disposição de quem dela quiser fazer uso’”. (Pinheiro, 2008, p. 19)

¹⁸⁴ Essas afinidades fazem duvidar da secularização enquanto descrição de processos histórico-sociológicos acadados. Noutros termos, a antropologia da secularidade (Talal Asad, 2003), mirando para além da doutrina política do secularismo, explora distintas “formações do secular”, arranjos situados, particulares e no plural.

Para iniciar a antropologia do direito, é preciso inicialmente que ela reduza as pretensões excessivas que havíamos confiado aos juristas, como a antropologia das ciências modificou um pouco as concepções científicas. (...) Assim como, sob o nome de Ciência, com “C” maiúsculo, confiamos às raras e frágeis cadeias de referência o cuidado de substituir a política, a religião, a moral e até o Estado, também carregamos o barco conferindo ao Direito, com “D” maiúsculo, as virtudes impossíveis da soberania, da lei, da moral, do vínculo social, da justiça, da política, da própria religião. Essa inflação tornou as ciências – no plural e com ‘c’ minúsculo – invisíveis e inoperantes; ela provavelmente tornou o direito – com “d” minúsculo – sem representação possível. (Latour, 2019b, p. 328)

Uma antropologia reversa do direito só pode ser exercitada como minoração, como uma reversão de todas essas maiúsculas, descobrindo a precariedade nas múltiplas amarrações que fazem “o direito” (esses delicados encadeamentos jurídicos), bem como “a ciência” (essas frágeis cadeias de referência). Essa antropologia do direito é a que faz proliferar a imaginação do direito como “incessantemente contraefetado nas margens dos aparelhos sacrificiais e nos intervalos das taxonomias totêmicas, na periferia da ‘religião’ e nas fronteiras da ‘ciência’” (Viveiros de Castro, 2018, p. 198).

O pronunciamento do desembargador Xavier de Aquino ia na contramão desse empreendimento, ao imaginar adeptos(as) das tradições afro-brasileiras como “matadores religiosos” de “sangue frio”, nem mesmo dignos da alcunha “religião”. Nesse sentido, afinava-se com o tom da lei de Cotia, a qual associava “mutilação e/ou sacrifício de animais” com finalidades “místicas, iniciáticas, esotéricas ou religiosas, assim como em práticas de seitas, religiões ou de congregações de qualquer natureza”.

A ênfase sobre o caráter “mágico” dos “cultos” afro-brasileiros está também presente nas suas abordagens antropológicas iniciais (reputa-se a primeira obra sobre o tema a de Nina Rodrigues, publicada originalmente em francês, em 1900, com título “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos”). Julgados e projetos de lei seguem reverberando essa perspectiva para desqualificá-los como “religião”. Essa concepção foi sustentada com todas as letras na decisão a exarada pela 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro ante um pedido do Ministério Público Federal para a retirada de vídeos ofensivos à umbanda e ao candomblé do *youtube*. Ao negar a liminar da Ação Civil Pública nº 0004747-33.2014.4.02.5101, em abril de 2014, o juiz Eugenio Araújo despachou:

(...) Em relação à retirada dos vídeos, bem como o fornecimento do “IP” dos divulgadores, indefiro a antecipação da tutela, com base nos seguintes argumentos.

Com efeito, a retirada dos vídeos referentes a opiniões da igreja Universal sobre a crença afro-brasileira envolve a concorrência não a colidência entre alguns direitos fundamentais, dentre os quais destaco:

- Liberdade de opinião;

- Liberdade de reunião;
- Liberdade de religião.

Começo por delimitar o campo semântico de liberdade, o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros.

No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.

Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião.

Quanto ao aspecto do direito fundamental de reunião, os vídeos e bem como os cultos afro-brasileiros, não compõem uma vedação à continuidade da existência de reuniões de macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda.

Não há nos autos prova de que tais “cultos afro-brasileiros” – expressão que será desenvolvida no mérito – estejam sendo efetivamente turbados pelos vídeos inseridos no Google. (Autos 0004747-33.2014.4.02.5101, pp. 157-158)

A decisão, que sofreu duras críticas e foi revista pelo próprio juiz depois da má repercussão que angariou, reitera séculos de colonialidade, ecoando a fórmula aplicada para imputar a barbárie aos povos indígenas: “sem fé, sem lei e sem rei”¹⁸⁵. Assim, a “macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda” não se constituíram em verdadeiras religiões porque nelas estariam ausentes um texto, uma instituição e um “Deus” (com “d” maiúsculo). Como consequência, não mereceriam a tutela do direito (decerto, com “d” maiúsculo). Afinal, a tríade monoteísmo, hierarquia e positivismo não só alicerça a “religião” como a teologia política que é fundamento de categorias jurídicas modernas.

Ora, entre os grandes divisores modernos em que a ciência e o direito se fazem, há também aquele que separa magia e religião. Essa dicotomia já comparece nos textos fundacionais da antropologia oitocentista (em Durkheim, em Mauss), mas é talvez Weber quem confere aos conceitos sua versão mais idealizada, inscrevendo-os num movimento de “desmagificação” da própria religião, primeiramente, e depois, do mundo:

Para Weber, a Sociologia da Religião se ocupa de duas formas de religiosidade, que no jargão durkheimiano seriam duas formas de relação com o “sagrado”: magia e religião. Duas estratégias que o sujeito tem para acessar o “suprassensível” (cf. Pierucci, 2001). Duas espécies de um mesmo gênero. A elas Weber se apressa em dar o tratamento conceitual de tipos ideais, porquanto na realidade vivida magia e religião andam misturadas, não havendo assim magia em estado puro, apenas enquanto conceito-limite (Isambert, 1986: 84), ao mesmo tempo que ele as presenteia com sua visada “desenvolvimental”, tratando-as como dois momentos de um processo de

¹⁸⁵ A questão da aplicação de noções marcadamente ocidentais e modernas como “fé” ou “crença” para as religiões afro-brasileiras é delicada, visto que a participação nessas tradições não se identifica (somente) com uma inclinação interior e individual do sujeito. Esse deslocamento também afeta o trabalho dos(as) antropólogos(as): “É possível, portanto, viver n(as) religiões afro-brasileiras de múltiplas maneiras e ‘acreditar’ nem sempre é o único verbo que os adeptos nos pedem para conjugar quando nos falam e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e íntimos do culto. Outros como amar, gostar, querer, desejar e aprovar podem ainda compor a semântica do diálogo e da participação.” (Silva, 2006, p. 106)

desenvolvimento cultural, que não é único nem unívoco, a racionalização religiosa. Neste sentido, a magia representa para Weber o momento anterior da religião, com nítida afinidade eletiva com o estágio “animista” de uma humanidade imersa num mundo cheio de espíritos, não essencialmente bons nem essencialmente maus, apenas capazes de influir “favorável” ou “prejudicialmente” nos affaires humanos, povoando invisivelmente um universo concebido de forma não dual (pois dual é o mundo pensado pela religião). Uma visão de mundo monista — e só neste sentido a magia constitui uma “imagem de mundo” em categorias weberianas [*ein magisches Weltbild*] (GARS I: 564; FMW: 350) — para a qual o mundo dos espíritos faz parte do mundo dos humanos tanto quanto os animais e vegetais, e onde inanimados não há, uma vez que tudo quanto existe tem “alma”, âlma, animação. Um mundo animado, em suma. Um jardim encantado, dirá Weber. Que, por definição, é um mundo indiferenciado, “massivo”. Estágio “primitivo” da humanidade e da religiosidade, segundo Weber, ou, para melhor usar de seu vocabulário, primordial, recortado típico-idealmente da religião, mas não só idealmente, às vezes também efetivamente, às vezes até mesmo violentamente como nos episódios de “caça às bruxas”, uma vez que a religião no Ocidente tenderá a se demarcar por ativa vontade de diferença em relação à magia, assim com o por razões práticas e interesses específicos o sacerdote tenderá a se diferenciar, demarcando-se ativamente, do mago, bruxo ou feiticeiro. Magia é coerção do sagrado, com pulso do divino, conjuração dos espíritos; religião é respeito, prece, culto e sobretudo doutrina. Sendo principalmente doutrina, a religião representa em relação à magia um momento cultural de racionalização teórica, de intelectualização, com nítidas pretensões de controle sobre a vida prática dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade de culto. A normatividade que corresponde à magia é o tabu; a normatividade que vai resultar da religião é a ética religiosa. (Pierucci, 2013, pp. 69-70)

De cada imersão nos processos judiciais, mais convencido eu saía de que a marcha das autoridades e instituições contra o abate ritual era menos movida pela causa dos animais do que pela causa da “história”, isto é, o compromisso de autointitulados “homens de seu tempo”, como o desembargador Aquino, em cumprir a autoprofecia sociológica de Weber, concluindo o “a desmagificação da religiosidade. É como se a religiosidade, de gênero que é com duas espécies, se reduzisse paulatinamente a uma espécie só, a uma espécie genérica: a moral religiosa. Sem lugar para a magia.” (Pierucci, 2013, p. 71). A demanda do juiz carioca por texto, hierarquia e um “Deus a ser venerado” nada mais era do que a mesma exigência de passagem da *intervenção* mágica à *doutrina* religiosa.

Com isso, estou longe de sugerir que os direitos animais e o meio ambiente sejam meras desculpas ou argumentos instrumentais de quem participa dessas ações (embora não se possa, tampouco, refutar essa possibilidade, em princípio). Sinalizo, porém, a existência de outra preocupação dos operadores do direito, num segundo nível de inscrição, consistente em expurgar da religião toda magia, purificando não tanto seu *ethos*, mas antes de tudo seu *cosmos*. Essa não era uma guerra cultural, portanto, mas uma guerra ontológica, nas palavras de Almeida (2013). A investida de governo ou de “doutrinação” sobre o axé pretendia atualizar as religiões afro-brasileiras segundo determinados pressupostos ontológicos e reconstituí-las na forma de um aparelho de estado. Tratava-se “não de extirpar a crença na magia, como o sistema inglês, mas *regular* a magia” (Maggie, 1992, p. 60), fazendo-o por intermédio do controle dos meios materiais de encantação -

despachos, sacrifícios, tambores – e pela introdução de uma lei estranha a seu *nomos*.

Ao menos nos documentos dos processos judiciais, ninguém defendia expressamente a extinção das religiões de matriz africana, mas uma certa domesticação daquilo que entendiam (e recebavam) como sua dimensão mágica. No sacrifício, reiteradamente associado aos ebós e despachos, ressoavam os ecos de uma guerrilha espiritual de séculos, na qual a “magia” era um diacrítico de raça e classe:

Magia exacerbada pelo regime servil, dirigida contra os senhores cruéis ou contra a classe dos brancos em sua totalidade. Mais tarde, abolido o regime servil, a democracia racial sucedeu a uma sociedade de castas antagônicas. A igualdade de todos os cidadãos, seja qual for a cor da pele, sucedeu à estratificação fundada na exploração de uma raça pela outra. Mas Exú permaneceu ligado ao diabo e à magia. (Bastide, 1961, pp. 211)

Se “a educação dos sujeitos coloniais complementa sua produção dentro da lei” (Spivak, 2014, p. 65), o direito era uma extensão da guerra ontológica por outros meios. O que ansiosamente desejavam seus opositores era um *desligare*: efetuar o desligamento entre as versões mágica e religiosa da experiência afro-diaspórica (imaginadas, desde fora, como passíveis de apartação), desligar o seu modo minoritário, fazendo nelas instaurar monismo (uma divindade única), institucionalismo (uma autoridade centralizada) e positivismo (uma textualidade escrita). Noutros termos, se queria capturar na forma-estado a multiplicidade de máquina de guerra das religiões afro-brasileiras:

É esse modelo de desterritorialização “encontro entre linhas diferentes de identidade” que está presente nas posturas políticas e em todas as formas de organização dos vivenciadores dos cultos afro-brasileiros. Isto é, percebo o *ethos* religioso afro-brasileiro como suficientemente maleável para permitir a constituição de grupos corporados (horizontalizados por estrato socioeconômico, por exemplo, a Comissão de Moradores Excluídos) ou de redes (com relações verticais de dependência a partir de posições em extratos diferentes; por vezes, a família-de-santo), tendo, porém, a tendência de dissolver qualquer uma dessas formas num processo permanente de desterritorialização. (...) Refiro-me a algo próximo ao que Deleuze e Guattari (...) chamam de máquina de guerra nômade. (Anjos, 2006, p. 33)

A etnografia de Anjos, não por acaso, trata da “linha cruzada” nos terreiros gaúchos. Seu trabalho de campo na Vila Miriam acontecia ao mesmo tempo em que, ali ao lado, na ALRS e no Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, outras forças se chocavam e cruzavam. Enquanto o *nomos* procurava despossuir o axé, este devolvia uma imagem na qual o direito não se reconhecia. O sacrifício religava não só os domínios humano e não-humano, mas sobretudo esses dois domínios existenciais, esses dois mundos normativos, dando passagem a ruídos e equívocos. O que acontece quando forma-estado e a máquina de guerra mesclam linhagens, mediadas pela magia abate? Será

que uma colonizava a outra, ou será que, em contato com a imaginação jurídica, o batuque se mantinha funcionando nomadicamente mesmo dentro dos espaços do direito, atraindo para o campo de forças do *normadismo*? Como o ato do *orô*, da imolação, é disparador de desposseções pelo orixá, a contiguidade que o sacrifício intensifica faziam se tocar direito e santo, virando um pouco um no outro.

Esses não foram contatos amenos. Aproveito a narração de Oro, Carvalho e Scuro sobre os fatos que levaram ao ajuizamento da ADI 70010129690 e do RE 494601:

No ano de 2003, o deputado Manoel Maria dos Santos (PTB), pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular e deputado por quatro mandatos, propôs o projeto de lei de criação do Código Estadual de Proteção aos Animais para o Estado do Rio Grande do Sul. Em sua primeira versão, figurava a proibição do uso de animais em cerimônias religiosas. Assim dizia o artigo 2º do código: *É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade.* (Projeto de lei nº 447/1991)

Não resta dúvida que as referências “cerimônia religiosa” e “feitiço” tinham um destinatário: as religiões de matriz africana, que eram então acusadas de dispensar “maus tratos” aos animais sacrificados.

Os debates públicos e mobilizações que este artigo 2º gerou nos meios afroreligiosos e afropolíticos forçou o deputado a redigir uma nova versão do artigo que foi aprovado com a seguinte redação:

Artigo 2º - É vedado:

I - ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II - manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III - obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV - não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

V - exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;

VI - enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;

VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva.

Em 21 de maio de 2003, o projeto foi transformado na Lei 11.915, com a sanção do então governador Germano Rigotto. Porém, esta nova redação voltou a causar temor nos meios afroreligiosos sobre a possível proibição das práticas sacrificiais.

Assim sendo, o deputado estadual Edson Portilho (PT), o único afrodescendente presente no parlamento, apresentou um Projeto de Lei (PL 282/2003) incluindo no artigo 2º da Lei 11.915 uma exceção, permitindo que os religiosos de matriz africana realizassem os rituais sacrificiais, desde que fossem obedecidas algumas condições. O projeto dizia:

Art. 1º - Fica regulamentado nos termos deste Decreto o artigo 2º da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003 (...)

Art. 2º - Para o exercício de cultos religiosos, cuja liturgia provém de religiões de matriz africana, somente poderão ser utilizados animais destinados à alimentação humana, sem utilização de recursos de crueldade para a sua morte.

O projeto foi aprovado em 29 de junho de 2003 por 32 votos favoráveis e 2 contrários, sendo sancionado pelo governador em julho de 2003. Porém, em 27 de outubro de 2003, o Procurador-Geral de Justiça, Roberto Bandeira Pereira, entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) requerendo a retirada do artigo 2º. Somente em 18 de abril de 2005 a constitucionalidade da lei foi aprovada, quando 14 dos 25 desembargadores votaram pela sua constitucionalidade.

Embora outra ação ainda estivesse aguardando julgamento no Supremo Tribunal Federal, esta vitória garantiu que as cerimônias sacrificiais seguissem sendo realizadas. (Oro, Carvalho e Scuro, 2017, pp. 232-233)

O art. 2º da Lei Estadual 11.915/2003 passou a vigir com a seguinte redação:

Art. 2º - É vedado:

I - ofender ou agredir fisicamente os animais, sujeitando-os a qualquer tipo de experiência capaz de causar sofrimento ou dano, bem como as que criem condições inaceitáveis de existência;

II - manter animais em local completamente desprovido de asseio ou que lhes impeçam a movimentação, o descanso ou os privem de ar e luminosidade;

III - obrigar animais a trabalhos exorbitantes ou que ultrapassem sua força;

IV - não dar morte rápida e indolor a todo animal cujo extermínio seja necessário para consumo;

V - exercer a venda ambulante de animais para menores desacompanhados por responsável legal;

VI - enclausurar animais com outros que os molestem ou aterrorizem;

VII - sacrificar animais com venenos ou outros métodos não preconizados pela Organização Mundial da Saúde - OMS -, nos programas de profilaxia da raiva.

Parágrafo único - Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.

Nos anos subsequentes, ainda, dois projetos de lei municipais, apelidados de *Lei do Despacho* e *Lei do Silêncio*, buscariam coibir as oferendas e ritos afro-brasileiros em espaços públicos e limitar os decibéis de seus toques cerimoniais em Porto Alegre¹⁸⁶.

A centralidade dos “animais” nessas controvérsias chama atenção para um panorama mais amplo de suas aparições burocráticas. Em distintas esferas jurídicas, “a despeito de sua condição de coisas, isto é, de bens integrados ao patrimônio de alguém, eles se dão a conhecer por seus atos e pelos efeitos relacionais que deles emergem” (Bevilaqua, 2016, p. 383). Explorando etnograficamente processos judiciais sobre danos, a autora localiza os encadeamentos de humanos e não-humanos no “espaço entre normas

¹⁸⁶ “Após esta tentativa de proibição do sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras, dois outros projetos de lei, um municipal e outro estadual, mobilizaram novamente a comunidade afrorreligiosa gaúcha, pois interferiam diretamente em seus rituais. O primeiro foi o projeto de lei complementar (PLCL 018/07), relativo ao Código de Limpeza Urbana do município de Porto Alegre, que proibia e punia o descarte de animais mortos em via pública. Este foi apresentado por um vereador evangélico, o pastor da Igreja Universal do Reino de Deus Almerindo Filho. Ficou conhecido pejorativamente como Lei do Despacho. Foi aprovado e sancionado pelo então prefeito interino Eliseu Santos (PTB), também evangélico, da Assembleia de Deus, que incluiu na lei complementar 234/90 o Inciso X ao Art. 43, que afirma ser proibido “depositar em passeios, vias ou logradouros públicos, riachos, canais, arroios, córregos, lagos, lagoas e rios ou em suas margens, animais mortos ou partes deles. Multa de 50 a 150 UFMS5”. A reação foi imediata por parte dos afrorreligiosos, com a proposição de um projeto de lei complementar (PLCL 016/08), assinada pelo vereador Guilherme Barbosa (PT), que excetuava o inciso X quando se tratava de liturgias de origem africana. O PLCL foi aprovado em outubro de 2008. O segundo projeto também ocorreu em 2007, quando outro pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, o deputado estadual Carlos Gomes (PPS), propôs o PL 420/2007 que restringia o ruído gerado em templos religiosos no Rio Grande do Sul. Este projeto causou grande reação tanto entre os evangélicos das pequenas denominações quanto entre os afrorreligiosos. O projeto foi chamado pejorativamente de Lei do Silêncio, sendo retirado e reapresentado como PL 52/2008, que contou com alterações no texto, estendendo o limite de ruído em cerca de 30 decibéis, tendo sido aprovado e sancionado em 2008 como a lei 13.085. (Oro, Carvalho e Scuro, 2017, pp. 233-234)”

e fatos que permite e obriga o direito a agir sobre entes concretos de acordo com cânones institucionais”, isto é, a confirmação de relações interespecíficas de acordo com princípios normativos, como autoria, causalidade e responsabilidade.

Os “animais” também são produzidos cada vez mais como vítimas da ação humana, cabendo aos operadores do direito “descobrir na lei” suas pessoas não-humanas¹⁸⁷. A feitura jurídica dos animais como pessoas coloca em cheque a “longa associação entre pessoa humana e sujeitos de direitos” (Bevilaqua, 2019, 56), o que também se pode observar quando orixás, ancestrais e espíritos são trazidos à existência pelas vias (ou pelas veias) do direito. Tanto nos enlaces interespecíficos quanto nos enredos entre *nomos* e *axé* “o entrelaçamento de perspectivas, a rigor irreconciliáveis, ampliou as possibilidades de analogias para associar objetos díspares e proposições heterogêneas” (Bevilaqua, 2019, p. 57), como assentamentos, chimpanzés e patrimônios culturais. A seu modo, tanto os grupos animalitários quanto afro-religiosos(as) traziam “à tona a ambiguidade intrínseca do par pessoa/coisa” e sua “equivocidade interna” (Bevilaqua, 2019, pp. 59-60), perturbando as ontologias institucionais.

O argumento dos(as) “defensores(as) dos animais”, contudo, desconsiderava o modo heterogêneo como o próprio batuque personaliza os não-humanos. Mais do que isso, a apropriação ou tradução institucional das demandas animalitárias contaminavam a questão dos “direitos animais” de outras preocupações. É sintomático que as categorias “despacho” e “feitiço”, despontem de maneira tão contundente em sua redação original dos projetos de lei e nos apelidos populares que ganharam (mesmo quando tenham sido suprimidas ou arrefecidas posteriormente). O despacho e o feitiço, versões nas quais o abate religioso era ficcionado por seus perseguidores, são, afinal, operadores lógicos de hierarquias sociais (Maggie, 1992). Por isso também eles eram índices de duas “demandam” coetâneas: a demanda jurídica do processual judicial e a demanda cosmopolítica da guerra ontológica. Maggie dá conta de que “(...) o processo expressa

¹⁸⁷ “Por conseguinte, essas formas emergentes de pessoa podem assumir qualidades distintas conforme transitem por diferentes regiões do universo jurídico (constitucional, penal, ambiental), ao passo que seu acesso permanece interdito a algumas delas (em especial as relações contratuais do direito civil), exceto na condição de bens. Essas pessoas não humanas, contudo, também se distinguem das demais coisas por sua qualidade de titulares de direitos que podem ser requeridos em juízo e cuja existência impõe restrições aos direitos de outras pessoas – em especial o próprio direito privado de propriedade, ao qual se sobrepõem normas de interesse público. Esses direitos, por sua vez, são até certo ponto os direitos fundamentais humanos: não por serem imbuídos de alguma qualidade intrinsecamente humana, mas por terem se restringido, até o momento, a titulares humanos (Burgat 2017:182). No entanto, são também outros direitos.” (Bevilaqua, 2019, p. 60)

nitidamente uma *demanda*, uma *guerra de orixá*. Seja nos terreiros ou através do processo, essa guerra tem as mesmas características. (...) Na forma, as duas brigas, ente juristas e entre acusados e testemunhas, não se diferenciam tanto” (Maggie, 1992, p. 59).

Por assim dizer, há um ponto (uma encruzilhada), nas demandas jurídicas sobre demandas mágicas (e nas demandas mágicas que visam as demandas jurídicas, como o *padê* e o *amalá* no STF encarnam), em que as modalidades de *demandas* se confundem: quem demanda quem, mesmo? Serão, como numa primeira mirada se acreditaria, as demandas mágicas objeto da demanda jurídica ou serão, como as entrelinhas e bastidores do processo vão desembaraçando, a demanda jurídica alvo de demandas mágicas? Entre *nomos* e *axé*, quem pauta quem? As demandas surgem amilongadas: o direito vai se mostrando tão mágico quanto o santo normativo e, ao fim, os tribunais terminam por performar o feitiço que deveriam investigar e julgar. Como Maggie nota, há homologia entre textualidade legal e textualidade da crença, transmissoras entre si de categoriais:

A comunicação a partir de categorias semelhantes é, de um lado, o indício de que todos os envolvidos nos processos partilham das mesmas premissas culturais. As várias falas deixam transparecer que todos têm familiaridade com os rituais e expressões classificatórias. De outro lado há, desde 1890, uma incrível coincidência entre algumas categorias do discurso jurídico-burocrático e do discurso da crença. A coincidência parece apontar para a outra hipótese formulada, de que a repressão às crenças mediúnicas, longe de barrar seu desenvolvimento, é fruto da mesma situação histórica que as engendrou.

Ao iniciar a leitura dos processos, trabalho, despacho, sessão e consulta são as categorias que mais incomodam. É enorme a dificuldade de entender a que trabalhos estão se referindo. Fala-se em trabalhos burocráticos ou em trabalhos da sessão de espiritismo? A cabeça embaralha com a categoria despacho a que despacho se refere o promotor? O da encruzilhada ou o do juiz? Que consulta estava sendo mencionada? A consulta da perícia médica? A consulta do advogado ou a consulta do médium curador?

No início, não se considerou a homologia. (...) Certo dia, numa reunião de departamento na faculdade, de maneira formal o chefe inicia a reunião dizendo: “vamos começar os trabalhos desta sessão”. Na mesma hora vêm à cabeça os processos: no terreiro, como nos processos e nos atos burocráticos, as categorias citadas têm o mesmo sentido. Trabalho é usado no sentido de ação realizada com um certo objetivo. Sessão é o tempo em que se dão os trabalhos. (...) Despacho é a categoria jurídica que define alguma sentença que faz o processo caminhar. Despachar exu ou despacho na encruzilhada têm o mesmo sentido, permitir a abertura de caminhos. (...)

Se há homologia entre guerra de orixá e a guerra que se trava nos tribunais (...) há também homologia entre os termos empregados para definir e descrever atividades forenses, burocráticas e categorias da crença. (...) Finalmente, a lei funda a própria crença em outro sentido, porque ao ser constituída nesse embate com os mecanismos burocráticos, criam-se outras homologias entre os dois processos. A sessão, os trabalhos e o despacho passam a ser categorias que servem tão bem aos dois universos que não é preciso traduzi-las. O texto legal e o texto da crença são homólogos. (Maggie, 1992, pp. 179-180)

Vislumbro algo parecido nas ações sobre “sacrifício”. Seguindo a pegada dos despachos de santo nos despachos judiciais e as demandas mágicas nas demandas jurídicas, aplicarei a hipótese de homologia formulada por Maggie desdobrando-a em

dois argumentos com relação aos processos que analiso. Primeiramente, o de que o “medo do feitiço”, nos termos propostos pela autora, continua sendo uma energia subjacente às investigas de governo de agentes estatais e paraestatais sobre os terreiros. Mesmo quando a cruzada anti-abate se faça em nome dos direitos dos animais ou do “meio ambiente” genericamente (veiculando uma vaga noção de “poluição” das ruas, praças e rios, por exemplo), a imersão nos fluxos e movimentos dos autos (e no cenário que os cerca) permite explicitar uma intencionalidade “purificadora” no combate ao sacrifício: exorcizar das religiões afro-brasileiras (e da sociedade inteira, por fim) a “magia”. Porém, na medida em que juristas combatem a magia do axé com suas próprias artes, alguma coisa faz passagem entre os dois mundos. Essa guerra se vale de distintas versões de feitiços (precisamente, em termos nativos, o que caracteriza uma “demanda”).

Meu segundo argumento diz respeito aos atravessamentos. Ao passo que o estado e seus funcionários (vereadores, deputados, prefeitos, promotores de justiça, advogados, juízes e desembargadores) juridicizam a vida dos terreiros (em sua defesa ou contra eles), afro-religiosos(as) politizam e performam os tribunais, câmaras municipais, assembleias legislativas, repartições e palácios, como terreiros. *Terreirizar* essas instâncias significa povoá-las e ao próprio pensamento jurídico dos entes e modos do axé.

A posseção é recíproca: na medida em que o santo se ocupa do direito, o direito também se ocupa do santo. Os terreiros não só ocupam os autos com fundamentos jurídicos, também transplantam seus fundamentos para os espaços do direito, plantam seu axé neles, vão tocar tambores em xirês cosmopolíticos às portas da lei, ousam arriar amalás no coração dos tribunais e despertam mesmo entre os membros das corporações jurídicas (sacertoes-magistrados, vereadores-iniciados e advogados-ogãs). Enquanto a lei vira o santo no direito (“doutrinando-o”, diria Weber), o axé vira o direito no santo, “doutrinando-o” (diriam também as mães-de-santo sobre espíritos excessivamente brutos ou tidos como “selvagens”¹⁸⁸). Assim os terreiros amansam a selvageria do *nomos* para engajar-se em relações equívocas (enredos) com os modos menores do direito.

Se o direito é “uma maneira específica de imaginar a realidade” (Geertz, 2013, p.

¹⁸⁸ “A palavra doutrinação, especialmente quando aplicada aos caboclos, carrega a marca de uma história de subjugação, em que povos nativos do território brasileiro foram forçosamente inseridos no mundo dos colonizadores brancos. Mas a doutrinação dos caboclos no terreiro não é a conversão do selvagem no civilizado: se assim fosse, implicaria perda de poder. Tampouco corresponde aquilo que normalmente se entende como ensino de modos civilizados. (...) Doutrinar no candomblé é inserir no convívio. (...) O Mais importante, entretanto, não é conter (no sentido de impor barreiras), ou domesticar (no sentido de transformar a partir de parâmetros externos), senão abrandar e direcionar a força da entidade de modo a fazê-la circular no terreiro e entre todos que aí se encontram”. (Rabelo, 2014, pp. 121-122)

186) e “as instituições legais traduzem a linguagem da imaginação para a linguagem da decisão” (Geertz, 2013, p. 176), almejo ler os processos judiciais pelo que também são: “uma forma de conseguir que nossas concepções de mundo e nossos veredictos se ratifiquem mutuamente” (Geertz, 2013, p. 183). Os processos, todavia, ao convocar encontros heterogêneos, levam a um agenciamento das materialidades do axé em relação com as materialidades jurídicas e tornam-se contíguos dois tipos de “engenhosidades do trabalho cotidiano” (Geertz, 2013, 172).

Acho pouco provável que o Procurador-Geral de Justiça do Rio Grande do Sul anteviesse tais milongas quando redigiu a inicial da Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 70010129690, em outubro de 2004. O que inquietava, então, o Ministério Público eram os vícios formais e materiais do parágrafo único do artigo 2º da Lei Estadual 11915/2003.

Instado por uma representação protocolada pelo Movimento Gaúcho de Defesa Animal (MGDA), em julho daquele ano, e subsidiado por um calhamaço de informes e pareceres do Centro de Apoio de Proteção ao Meio Ambiente do MPRS, a Procuradoria-Geral de Justiça alegava: i) que a lei em comento invadira a esfera de competência da União; ii) que mesmo a norma protetiva aos terreiros não impediria que, caso a caso, se apurasse eventual violação ao meio ambiente nos abates; iii) e que o dispositivo caracterizava um privilégio para as religiões afro-brasileiras, pois outras confissões também praticavam sacrifícios mas não estavam contempladas no diploma

Na inicial da ação de inconstitucionalidade, o “cunho mágico” das “religiões de matriz africana” era realçado como pano de fundo das práticas sacrificiais:

É de salientar que as religiões de matriz africana apresentam um cunho mágico, não havendo espaço para a idéia de salvação nem de fixação no além; o que se busca é "a interferência concreta do sobrenatural neste mundo presente, mediante a manipulação de forças sagradas, a invocação de potências divinas e os sacrifícios oferecidos às diferentes divindades, os chamados orixás" (Antônio Flávio Pierucci, "Apêndice: As religiões do Brasil", in O Livro das Religiões, Victor Hellern e outros, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 293). Em sendo assim, impedir o sacrifício ritual de animais implica, para esses cultos, a perda da própria identidade da sua expressão cultural.

Cuidando das hipóteses de conflito aparente entre o meio ambiente natural e o meio ambiente cultural, em que se inclui o sacrifício de animais em ritos religiosos, Celso Antônio Pacheco Fiorillo, em "Curso de Direito Ambiental Brasileiro", São Paulo, Saraiva, 2000, p. 95, oferece argumentos que merecem reprodução:

“A farra do boi, os rodeios e as práticas religiosas que se utilizam de animais são essencialmente culturais. Como já tivemos a oportunidade de abordar, o meio ambiente é composto por alguns aspectos e, dentre estes, o cultural, que possui tutela imediata nos arts. 215 e 216 da nossa Carta Magna.

Ao tutelar o meio ambiente cultural, a Constituição Federal de 1988 preceituou o apoio e o incentivo à valorização e à difusão das manifestações culturais, conforme dispõe o art. 215. Todavia, como verificamos, o incentivo à manifestação cultural da farra do boi, dos rodeios e das práticas religiosas que se utilizam de animais pode implicar a submissão de animais a crueldade. Trata-se, na verdade, de um aparente conflito entre o meio ambiente natural e o meio ambiente

cultural. Dirimindo essa aparente litigiosidade interna, utilizamos o princípio do desenvolvimento sustentável, o qual exigirá a análise específica de cada caso e não determinará, em definitivo, a prevalência de um aspecto em relação a outro.

Um dos aspectos a ser verificado é se o animal submetido a supostas práticas cruéis encontra-se em via de extinção.

Havendo o risco de extinção da espécie, será vedada a prática cultural, porquanto permitir sua continuidade implicaria não tutelar o meio ambiente natural e tampouco o meio ambiente cultural, uma vez que com a extinção a prática cultural perderia seu objeto. Além disso, uma prática somente é tida como cultural na medida em que traz a identificação de valores de uma região ou população. Caso tenha por finalidade apenas uma atividade mercadológica, será vedada, porquanto estaria desafeta às tradições culturais. Exemplo disso é a tourada, que se objetivava trazer para o Brasil. Para nós, ela seria uma prática inconstitucional, porquanto não expressaria um exercício baseado no nosso patrimônio cultural."

Vale dizer, independentemente da existência de regra legal específica, não há como deixar-se de, em cada caso concreto, verificar se os limites de compatibilização entre manifestação cultural e proteção à fauna foram observados, extraindo o máximo de virtualidade normativa de cada elemento. Desse modo, ritos exóticos sem significação cultural, abate de animais em vias de extinção, utilização de meio desnecessário à atividade, provocação de sofrimento exagerado aos animais, entre outras, são circunstâncias que deslegitimam a expressão cultural, caracterizando eventual infração até mesmo penal.

(...)

Inúmeras outras expressões religiosas valem-se de sacrifícios animais, como a dos judeus (Victor Hellern e outros, "O Livro das Religiões", São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 115/116), razão pela qual a discriminação em favor apenas dos afrobrasileiros atinge frontalmente o princípio da igualdade, com assento constitucional. Nesse caso, o *discrimen* em favor das religiões afro-brasileiros revela-se arbitrário, por carente de justificação jusfundamental. Cuida-se de tentativa de compatibilização de interesses políticos - ambientalistas e religiosos - que levou o Parlamento estadual a uma decisão equivocada, privilegiadora de apenas uma expressão cultural, deixando à margem inúmeras outras, também titulares do amparo constitucional (art. 5º, VI). (pp. 7-11 dos autos do RE 494601)

O chefe do Ministério Público gaúcho, diferentemente das inflamadas denúncias que recebera nos meses anteriores, parecia preferir conter o tom taxativo em sua manifestação. Mesmo assim, a inicial da ADI, manipulando "doutrina" jurídica e textos de almanaques como "O Livro das Religiões", não deixava de resvalar em lugares comuns, como o binarismo religião-magia estranho às tradições afro-atlânticas, nas quais as duas versões podem conviver. A expressão "religiões de cunho mágico" alocava estrategicamente representações sobre veracidade, legitimidade e subalternidade.

No documento que o MGDA encaminhara ao chefe do Ministério Público, esses tipos ideais eram dispostos em ainda maior oposição. Após afirmar que a justificativa da lei estadual para proteger os terreiros com uma cláusula de exceção continha "vários equívocos"¹⁸⁹ (eu diria, talvez, muita equivocidade) os autores ilustravam sua tese com

¹⁸⁹ A justificativa focava precisamente nos excessos e discriminações a que o Código de Defesa dos Animais dera margem contra os templos afro-brasileiros após sua edição: "Diante dos direitos e deveres individuais e coletivos garantidos na Constituição Federal no art. 5º, especificamente no Inciso VI, é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias, ou do Código Penal sobre os crimes contra o sentimento religioso em seu art. 208: "Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso", faz-se necessária a apresentação deste projeto de lei que

uma descrição “extremamente macabra” extraída da internet sobre “ritos africanistas”:

(...) Na rede mundial de computadores é farto o material onde são descritos os ritos africanistas. Em um desses "sites" (<http://www4.sul.com.br/orixa>) um artigo intitulado “Porque utilizar animais?” retiramos o seguinte trecho:

"Continuando, após "imolar" o animal, cujo sangue é derramado, em local determinado, são retirados os "axés" que são as vísceras principais (moela, rim, pulmão, coração, ...) que serão cozidas ou fritas, colocadas num oberó (prato de barro) e oferecidas como complemento. A carne, será consumida normalmente pelas pessoas, como se estivesse sido comprada em um supermercado. Esta forma como que é utilizado, o sangue e demais vísceras dos animais, tem uma causa e um objetivo nobre, o de produzir uma energia, o axé, já tantas vezes mencionado, que ao menos, irá cumprir uma função, de maior ou menor importância, beneficiando o alvo de qualquer religião: o ser humano. O sangue como forte elemento portador de energia, usam-se a mesma "arma" utilizada pelo "ataque" para efetuar uma "defesa"~ mesmo processo e raciocínio utilizado no caso na picada e do veneno da cobra, em que a cura é o mesmo veneno"

Do relato acima transcrito, além de extremamente macabro, é muito preocupante, pois as pessoas que consomem essas carnes, correm sério risco de saúde, já que não há qualquer procedência dos animais. Podem muito bem conter doenças sérias, que serão transmitidas às pessoas que as consumirem.

Ninguém prega a extinção das culturas africanistas, mas a sua adequação às normas Brasileiras, para uma convivência legal e moral adequada ao regramento jurídico.

Muitos adeptos dessas religiões acusam que são desconsiderados e vítimas de preconceitos. Deve-se dizer, que são essas pessoas que desencadeiam esses sentimentos nos demais, ao imporem práticas não aceitas pela coletividade e rasgando o ordenamento constitucional, garantidor de um estado de direito.

Cabe aqui a velha máxima: O direito de um vai até onde se inicia direito de outro. Não se pode permitir, que em nome de um orixá, ou exu, ou divindade, demais pessoas sejam atacadas, tendo seu meio ambiente atingido. Cabe ressaltar, todavia, que a prática de cultos de matriz africana atinge um determinado número de indivíduos, mas, no entanto, o meio ambiente e seu equilíbrio/desequilíbrio atingem a totalidade de indivíduos (pp. 27-38 dos autos do RE 494601)

Para o MGDA, as vítimas do sacrifício eram sobretudo as “pessoas atacadas” pelos despachos, prática “não aceita pela coletividade”. Portanto, não tanto os não-humanos atingidos pela ação humana quanto os humanos atingidos pelo agenciamento dos não-humanos. O texto copiado da internet aciona o abate animal dentro do campo da feitiçaria. O medo do feitiço é palpável num “Manifesto” lançado pelo movimento:

(...) Sendo assim, e levando em consideração as explicações dos africanistas, que justificam ser impossível insensibilizar o animal antes do abate, pois é essencial a vitalidade do mesmo, pode-se concluir que todos os animais abatidos em casas e religião de origem africana sofrem crueldade, ou maus tratos, pois são mortos por sangria sem prévia insensibilização.

É preciso considerar, também, que a matança não ocorre apenas nesses rituais, onde a carne de animais abatidos é servida em jantares festivos sem nenhuma inspeção sanitária, o que configura outro flagrante desrespeito à Lei.

Os "trabalhos", também conhecidos por "despachos", utilizam animais submetidos a crueldades e torturas inomináveis. Algumas vezes eles são deixados nas esquinas já mortos com outros materiais como velas, bebidas, charutos, etc.

define, em parágrafo único, a garantia constitucional que vem sendo violada por interpretações dúbias e inadequadas da Lei nº 11.915, de 21 de maio de 2003 que institui o Código Estadual de Proteção aos Animais. Face a essa dubiedade de interpretação, os Templos Religiosos de matriz africana vêm sendo interpelados e autuados sob influência e manifestação de setores da sociedade civil que usam indevidamente esta lei para denunciar ao poder público práticas que, no seu ponto de vista, maltratam os animais.”

Mas dependendo da "necessidade" e da "exigência" da entidade ou espírito o trabalho é feito com o animal vivo. São conhecidos os casos de animais amarra com o peito aberto, sangrando junto às demais oferendas: gatos pregados em pranchas de madeiras, com ferimentos de faca em seus corpos; sapos com a boca costurada; outros animais cujas vísceras e coração foram retirados ainda em vida e, também, aqueles que são "recheados" com madeiras ou outros instrumentos introduzidos em seu ânus e que, dilacerando o corpo internamente, saem pela boca.

Se essas atitudes não configuram "crueldade" para os seguidores das religiões origem africana, nem para os Deputados Gaúchos, este conceito deve ser reavaliado por eles, ou pela sociedade, pois uma das partes está totalmente equivocada.

Ainda sobre os "despachos", ou "trabalhos", convém lembrar que, atrás de uma cabeça de bode, de um pombo morto, de pipocas e doces, vem o rato, e com ele a leptospirose e as questões de saúde pública. Quantos municípios estão realizando matança indiscriminada de cães para combater esta zoonose, e esquecem de fazer a limpeza da cidade para retirar o alimento dos ratos, depositado todas as noites em esquinas e encruzilhadas?

Para que se faça uma avaliação honesta e profunda das reivindicações das religiões africanistas, é preciso levantar outro ponto, polêmico e desagradável, negado por muitos, mas realizado incontestavelmente. Trata-se da utilização de ossadas humanas. As violações de túmulos em cemitérios de todo o país confirmam essa prática.

(...) Não pretende questionar o grau desenvolvimento ou espiritualização de quem quer que seja, mesmo porque, são critérios absolutamente subjetivos. Mas, também, não se pode admitir que utilizem conceito de "tradição" para justificar práticas de maus tratos e crueldade contra os animais. Para ser coerente com esses argumentos os "tradicionalistas" deveria pleitear a volta das arenas e dos gladiadores, das fogueiras da inquisição, dos negros nos troncos de açoite e tantas outras "tradições" que representara o obscurantismo e atraso para a Humanidade. (pp. 70-71)

Os “trabalhos”, “despachos” e “feitiços” causavam ainda mais indignação porque “os rituais são secretos, vedados ao público e à fiscalização”, isto é, são regidos por um *nomos* próprio. A esfera do segredo e do autogoverno das comunidades de terreiro parecia ferir particularmente as susceptibilidades dos membros do MGDA, que não hesitavam em contestar a ideia de “tradição” numa tônica evolucionista (“graus de desenvolvimento espiritual”) e em comparar as religiões afro-brasileiras à escravidão e à inquisição.

O viés evolucionista (numa agregação muito específica de darwinismo social, racial e espiritual) também se via articulado nos pareceres e artigos de promotores e procuradores de justiça compilados pelo Centro de Apoio de Proteção ao Meio Ambiente do MPRS. Os documentos se detinham num certo “paradigma” da “relação homem-animal” em face do qual a lei gaúcha era interpretada como um “retrocesso”:

(...) A leitura do dispositivo acima transcrito conduz à inconstitucionalidade flagrante da recente lei aprovada no Parlamento Gaúcho, a qual representa um retrocesso no paradigma respeitoso e solidário que deve permear a relação homem-animal, fundada numa filosofia antropocentrista alargada. A Constituição Federal considera o valor intrínseco do ambiente, ou seja, não o protege somente pelo seu valor utilitário, referido ao homem, mas pelo seu valor em si, para além de concepções antropocêntricas restritivas. A Declaração Universal dos Direitos dos Animais (de 27/01/79), da qual o Brasil é signatário, aprovada pela UNESCO, organismo pertencente à ONU, assegura aos animais morte instantânea e indolor, caso essa seja absolutamente necessária (art. 3º). No art. 11, a Declaração considera biocídio todo ato que implique a morte desnecessária de um animal. (p. 47 do autos da RE 494601)

Hora denunciado como “biocídio”, hora como “tortura”, o sacrifício era sempre

um ato “desnecessário”. Os juristas apegados a uma “filosofia antropocentrísta alargada” avaliavam a prática como uma perversão das relações interespecíficas. É curioso que justamente os terreiros, cultivadores ou “zeladores” de uma ontologia “alargada” da personitude, fossem acusados de “antropocentrismo restritivo”. O mundo normativo do axé é um mundo partilhado com multidões não-humanas, entre elas os “animais”. Estes são inclusive consultados em determinados ritos quanto à sua disposição ou não para tomar parte na sacralização, um nível de relacionidade de que nem mesmo “homens de seu tempo”, como se reivindicava o desembargador paulista, poderiam se orgulhar.

A menção à Declaração Universal dos Direitos dos Animais referenciava os movimentos normativos pelo reconhecimento de animais não-humanos como sujeitos de direitos. Yan Thomas aponta que mesmo essa “natureza” instituída como sujeito o é por um ato humano, nesse sentido similar à sua ficcionalização como objeto. No grande movimento de subjetivização do não-humano, o autor receia que se tenham obnubilado as demais alternativas para sua proteção, como a inscrição em regimes diferentes de objetificação, por exemplo, o das coisas fora do comércio ou dos direitos de personalidade (Thomas, 1999, p. 93). Reduzir a questão ecológica a um problema de subjetivação *versus* objetificação é escamotear o antropocentrismo de ambos os gestos.

Ocorre, ao contrário, que os agenciamentos interespecíficos do candomblé não funcionam pela equiparação de não-humanos a animais humanos, mas justamente pelo reconhecimento da incomensurabilidade dos entes: bichos, pessoas, árvores, espíritos, deuses, entidades. Se todos existem, o axé bem sabe que não existem da mesma maneira, razão pela qual o engajamento com eles demanda um “cuidado” muito próprio, tanto no sentido do “zelo” quanto no sentido da “cautela”. Assim, empreende-se o movimento inverso dos animalitários: não a inclusão dos animais num domínio humano (nem como sujeito nem como objeto), e, portanto, num registro humano da diplomacia (com todo seu vocabulário da soberania: “direitos”, “sujeitos”, “tratados”) mas a reterritorialização do humano numa multiplicidade de domínios, ou melhor, num domínio da multiplicidade onde cada interação, para ser exitosa, precisa conhecer o modo de satisfação dos demais seres. Não se reduz a diplomacia, nessa cosmopolítica, antes se proliferam seus regimes.

É nesse multiverso de pessoas, “animais”, espíritos, guias e orixás se aliam e afetam mutuamente. Segundo a etiqueta sacrificial do axé¹⁹⁰, sacerdotes(isas) não podem

¹⁹⁰ Por isso mesmo, o cargo de “sacrificador” (*axogum*) é um dos mais solenes e respeitados: “O axogum, o sacrificador de animais, só eventualmente exerce as suas funções, na matança preliminar às grandes cerimônias religiosas, diante do peji e em companhia da mãe, da mãe-pequena e de uma ou outra filha mais

impor sua vontade nem aos “bichos” nem aos deuses, devendo antes engajá-los ou “encantá-los” por meio da liturgia, cujo coração é a alimentação. “Dar de comer ao santo” tem a ver com ativar conexões, intensidades e devires, noutros termos, engajar-se com a diferença, e qualquer quebra de protocolo pode ser desastrosa. Como na diplomacia, “a crueldade não pode existir nestes rituais, sob o risco de perturbar as forças vitais que o ritual e a própria alimentação buscam organizar e equilibrar. (Nascimento, 2015, p. 68)

O sacrifício, ao contrário do que o desembargador Xavier de Aquino sustentava, era não o oposto do *religere*, mas precisamente aquilo que o fazia possível. Antes de abolir a diferença dos entes, ele a calibra para fazer algo passar de um domínio a outro.

Também nas práticas burocráticas é possível dar passagem. Domínios (do *nomos* e do *axé*) se contaminavam nos debates da ADI 70010129690, levados a cabo pelo órgão especial¹⁹¹ do TJRS em abril de 2005. A começar, por quem podia falar. Antes do julgamento, entidades da sociedade civil haviam feito chegar também seus pontos de vista à corte. A Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB), a organização Maria Mulher, o Ilê Axé Yemojá Omi-Olodo e C.E.U Cacique Tupinambá, a União dos Negros pela Igualdade (UNEGRO) e o Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade (CEERT), numa petição conjunta de *amicus curiae*, defendiam que a pretensão do Ministério Público violava o princípio da laicidade e que esbarrava em precedentes internacionais desabonadores, como o emblemático caso *Church of The Lukumi Babalu Aye versus City of Hialeah* no qual a Corte Constitucional dos Estados Unidos decidira em prol do sacrifício num templo de *santería*. Os documentos em inglês do caso e sua tradução ocupam quase duzentas páginas do processo e seriam retomados tanto pelo órgão especial gaúcho e quanto pelo Supremo Tribunal Federal.

A seu turno, o Movimento Negro Unificado – MNU oferecia uma leitura da demanda como perseguição de caráter racista. Se julgada procedente, “além da concentração racial da riqueza haverá, também, a concentração etnocêntrica de referências simbólicas, históricas, culturais e religiosas”, alegava.

Nesse sentido, o Patrimônio Cultural, Histórico e Simbólico dos setores em desvantagem na

velha. Se o axogum não sacrificar os animais como deve, o sangue coalha- e os orixás não agradecem o sacrifício. Em teoria, portanto, só o axogum tem o direito de sacrificar os animais- galo, bode, carneiro, pombo, etc. -cujo sangue deve regar a pedra-fetichê dos orixás (...) O axogum e o peji-gã são escolhidos entre os ogãs da casa e são em geral, os mais constantes no auxiliar o candomblé ou os mais dedicados aos orixás.” (Carneiro, 2008, pp. 119-120)

¹⁹¹ O órgão especial é composto por 33 (trinta e três) desembargadores, entre membros natos e eleitos, e tem a atribuição, entre outras, de julgar os casos que envolvem questionamento direto da Constituição do Estado do Rio Grande do Sul.

sociedade devem ser preservados como forma de promoção da igualdade e equalização da situação de discriminação existente na sociedade, são medidas educativas e que fortalecem a auto-estima do setor reconhecidamente em desvantagem sinalizando para o conjunto da sociedade que algo estava errado e precisa ser reparado. O impacto sobre um setor da população, historicamente em desvantagem, como no caso da população negra, da supressão do § único do artigo 2º da Lei 11.915 de maio de 2003 vai na contramão do ordenamento jurídico pátrio afronta a liberdade de expressão religiosa é sinônimo de intolerância, preconceito e racismo.

(...)

É fácil de verificar que a articulação desses direitos constitucionalmente consagrados, ao revés do passado, visa a superação dos obstáculos que pessoas e grupamentos étnicos-raciais vitimizados pelo colonialismo escravista. Tanto é assim que reiteramos as referências feitas anteriormente aos artigos 215 e 216 da Constituição Federal.

Contrário senso, além da concentração racial da riqueza haverá, também, a concentração etnocêntrica de referências simbólicas, históricas, culturais e religiosas por não oportunizar, em consequência dos mecanismos sociais e políticos de exclusão, a contribuição daqueles que foram e são um dos seguimentos responsáveis pelo processo civilizatório nacional, segundo o texto constitucional. (pp. 460-462 dos autos do RE 494601)¹⁹²

Em março de 2005 foi a vez do MGDA submeter novas informações ao tribunal. Em seu documento, podiam-se ler acusações aos deputados que haviam patrocinado o pleito dos terreiros e uma notícia que insinuava a infiltração da magia na política brasileira:



Fig. 8 – Notícia do Jornal do Brasil sobre sacrifício de animais realizados por políticos, juntada pelo Movimento Gaúcho de Defesa Animal na ADI 70010129690

Xangô, orixá que tanto influenciaria o desfecho da demanda 14 anos depois, aqui já se ocupava dos autos (como o santo se “ocupa” do corpo do/a filho/a, no batuque), ainda que sob o signo da suspeita e do embaraço. As acusações do MGDA reverberavam

¹⁹² Esta era a primeira vez que a “cultura” e o “patrimônio cultural” surgiam como argumentos expressos nos autos. Ele ecoaria nos julgamentos futuros do caso, sendo amplificado ao longo do tempo, à medida que as relações entre terreiros e estado fossem migrando para o campo e linguagem da “cultura”.

o tétrico episódio da “Quebra do Xangô” em Maceió, ocorrido próximo às eleições estaduais de 1912. A “Operação Xangô”, como também ficou conhecida, desencadeou um ataque massivo às casas de religião “afro”, coordenado pelos desafetos do jurista e governador Euclides Malta. Por suas relações com sacerdotes(isas) alagoanos(as) do culto de Xangô, ele mesmo era chamado pejorativamente de Legba (em alusão a Exu).

Os terreiros foram invadidos por populares capitaneados pelos sócios da Liga dos Republicanos Combatentes, misto de guarda civil e milícia particular criada com a finalidade de espalhar o terror entre os correligionários do Partido Republicano de Alagoas, cujo chefe político, o governador Euclides Malta, se encontrava no exercício do seu terceiro mandato e ameaçava ratificar um candidato seu no pleito que se aproximava. (Rafael, 2010, p. 290)

O evento foi analisado por Rafael (2004), concluindo que a modalidade de “candomblé em silêncio” ou “Xangô rezado baixo” que emergiu da Quebra impactou principalmente em três dos pilares da tradição: o uso dos tambores e cânticos, os sacrifícios animais e a dança/possessão, até hoje alvos preferenciais da criminalização.

As ligações de representantes eleitos com as religiões afro-brasileiras vez ou outra retornam como assombrações do universo político. Não que a presença dos mortos e de não-humanos seja extraordinária. No sertão pernambucano, sinaliza Villela, “os mortos intervêm nas atividades, táticas e estratégias político-eleitorais por meio de dois dos mais importantes aspectos das vidas das pessoas que inspiram meus trabalhos: a família e a memória” (2015, p. 331). Contudo, a circulação de práticas mágicas entre as práticas políticas é realçada sempre que se deseje sublinhar seus estereótipos de impureza.

Foi como os espíritos também deixaram marcas de sua presença, na década de 90, nos escândalos que levaram ao *impeachment* do presidente Fernando Collor de Mello. Entre as revelações feitas pela ex-pimeira-dama Rosane Colloar de Mello (nascida Rosane Brandão Malta, seu tio-avô fora justamente Euclides Malta, governador de Alagoas ao tempo da Quebra de Xangô) estavam rituais de feitiçaria na residência oficial, a “Casa da Dinda”. Também se tornou célebre, após a deposição do presidente, uma fotografia do casal com um de seus padrinhos místicos, Ralf Genary, de Olinda, que receberia a entidade Maria Padilha Rainha. Casos como o das “Bruxas de Guaratuba”, que envolveram a elite política paranaense no desaparecimento do menino Evandro e em crimes supostamente ligados a sacrifícios¹⁹³, na mesma época chacoalharam o país.

¹⁹³ Em 1992, na cidade de Guaratuba (PR), o assassinato do menino Evandro, foi associado nas investigações às religiões de matriz africana. Duas mulheres, mãe e filha, foram levadas a júri, acusadas de praticar bruxaria, em 1998. O júri durou 34 dias e é, até hoje, o mais longo da história do Brasil.

Outros sobrenomes de peso, como os Sarney, são alvos de rumores e burburinhos por sua frequência a terreiros no Maranhão. Até uma entrevista foi recentemente publicada com o pai-de-santo da família, Bita do Barão, um dos mais renomados sacerdotes do terecô:



Fig. 9 - Fernando Collor de Mello e Rosane Malta com Ralf Genary, pai-de-santo do casal.



Fig. 10 - José e Roseane Sarney com Mestre Bitá.

O espanto ou a reprocha à evidência dessas relações entre magia e política não são compartilhados pelo povo-de-santo, bastante cômico de suas relações com as agências do estado. Jocélio Teles dos Santos seleciona dois momentos emblemáticos da “absorção do universo religioso afro-brasileiro pelo Estado” (Santos, 2005, p. 145): o cinquentenário de Mãe Menininha do Gantois, em 1972, e a visita de suas *yaôs* ao Palácio de Ondina, três anos depois, ambas na gestão do governador Antônio Carlos Guimarães. Esses atos de diplomacia teatralizam a reciprocidade de dons e fluxos: no aniversário da *yaxorixá*, o governador descerrou uma placa de bronze no Terreiro do Gantois, como se plantasse um “fundamento” do *nomos* estatal. Já na visita ao palácio, na qual se serviram às autoridades diversos pratos “típicos” do *candomblé* baiano pelas filhas-de-santo, são as instituições públicas da Bahia que ostentam o “fundamento” do *axé* como símbolo de pluralismo, diversidade e como “imagens-força” do estado (Santos, 2005, p. 146).

De acordo com os princípios do *candomblé*, esse rito de “dar de comer” ao Estado assemelhava-o às entidades não-humanas que habitam o mundo o *axé*. Comer da comida de santo fazia do governo da Bahia um pouco terreiro, contaminava-o da cosmopolítica afro-brasileira. A comensalidade é das principais expressões dos enredos: uma família-de-santo se faz, em grande medida, comendo junto (humanos e não-humanos do mesmo repasto); afirmar que um *orixá* “come com outro” é destacar as afinidades entre ambos e a possibilidade de combinações ou associações entre eles. Caboclos, secretários de estado,

deuses e governadores que “comiam pela mão” da yalorixá de certa forma se colocavam sob sua influência. Assim, também quando o STF era alimentado de amalá pela mão do povo de santo, Thémis e Xangô “comiam juntos”, entrando num regime de aliança.

Van de Port, em visita ao Ilê Axé Opô Afonjá, na abertura da Semana Cultural da Herança Africana na Bahia, presenciou uma cena que atualizava esse tipo de relação:

Quando Gilberto Gil finalmente assumiu o microfone, o murmurinho da plateia logo calou-se. O novo ministro do governo Lula – vindo de helicóptero, especialmente para a ocasião, segundo o que Emerson me contou – lembrou o público de que ele também era um obá, um ministro de Xangô. A aceitação de seu novo cargo em Brasília, dizia ele, foi bastante facilitada pelo fato de ele já ser um ministro “no plano principal, isto é, o plano espiritual” muito antes de alcançar sua posição atual como um ministro de Estado. Ele elogiou Xangô, o “grande santo”, e expressou seu mais profundo respeito e o respeito de todos os ministros e parlamentares em Brasília à Mãe Stella, à comunidade de Axé, à Roma Negra que é Salvador, e à Bahia, a “terra abençoada dos Orixás”. (Van de Port, 2012, p. 127).

As saudações de autoridades políticas de Brasília a Mãe Stella de Oxóssi, dirigente do Opô Afonjá, de que um “ministro” ao quadrado (da República e de Xangô) era o porta-voz, no mesmo movimento estatizavam o terreiro e terreirizavam o estado. Gil se dizia ministro de governo da cultura, antes de mais nada porque já era ministro da cultura do axé. Esse governo virado no santo equivocava “ministérios”, ao lembrar que o termo é simultaneamente utilizado nas casas de candomblé para referir-se ao primeiro escalão de autoridades religiosas. A perspectiva do candomblé “em circulação” na esfera pública, incentivada por Van de Port, ressaltava precisamente que sacerdotes “difícilmente podem ser descritos como seres submissos: eles estão ocupados, produzindo cenários para uma forma pública do candomblé, criando versões a serem promulgadas por políticos, ativistas e antropólogos” (Van de Port, 2012, p. 160). Brasília mesma era um desses cenários.

Segundo Mãe Baiana, a fundação da nova capital esteve marcada pela presença do axé e pela participação protagonista de figuras ligadas às religiões de matriz africana. Assim, a própria sede (mas também metonímia) da política nacional seria capítulo de uma profecia do jogo de búzios, anunciada na consulta feita por Juscelino Kubitschek:

A – (...) Porque eu já sabia da história contada. Eu sou neta do axé Bamboxê, eu sou neta de Regina de Bamboxê, e ela tinha essa história que o Juscelino, Juscelino Kubitschek, antes de ele vir pra Brasília já era consulente de Tião do Irajá, que era meu avô-de-santo, na época ele já consultava com Tião do Irajá. E numa das últimas vezes que ele estava vindo pra Brasília, fez o motorista voltar no meio do caminho, antes de subir a Serra de Petrópolis: “Dê a meia-volta, volta e vamos lá no seu Tião.” (...) Ele precisava fazer um jogo pra saber se esse projeto Brasília ia dar certo e a resposta no jogo foi: “Esse projeto vai dar certo, mas vai depender também dos homens que vão administrar”. Taí a resposta. Então com essa provocação que ele [o diretor da Terracap] fez, eu

lembrei dessa história. E falei: “Peraí, Brasília foi construída também com a anuência do orixá, quem garantiu pra ele que o projeto chamado Brasília ia dar certo foi o orixá, que no jogo apareceu e disse que ia dar certo. Então como é que esse povo não existe? A primeira yalorixá que de fato veio pra Brasília e abriu terreiro foi a Mãe Railda, que veio transferida como enfermeira pra trabalhar no início de Brasília. Olha aí Xangô de novo, olha Xangô lá, através do Opô Afonjá de Mãe Railda. O axé Bamboxê é Xangô quem comanda. E aí pra acabar de consertar o negócio, Juscelino se muda pra Brasília e traz quem? Uma governante...e quem era a governante? Uma yalorixá, não sei se era Luzia o nome dela. Enquanto furava o Lago Paranoá, ele ficava ali naquele restaurante tomando umazinha, que ele gostava, e comendo acarajé. O petisco preferido dele era acarajé, feito pela mão dela. Então peraí, como é que esse povo não existe?”

Se Xangô, pela linhagem da família Bamboxê e do Opô Afonjá, é um dos fundadores de Brasília, “construída também com a anuência do orixá”, o axé é um dos *fundamentos* da capital, plantado nela desde os seus primórdios, talvez dentro do primeiro lago artificial escavado pelo presidente ao sabor dos acarajés. O orixá afiançava o projeto que Brasília assentava (em sentido schmittiano, uma partição bem material da terra que ordejava e localizava o novo *nomos*), mas não os desatinos e descaminhos da política, como avisara Pai Tião, à mercê “dos homens que vão administrar”. Se Brasília voltava, décadas mais tarde, a reverenciar o Opô Afonjá na pessoa de Mãe Stella, era porque o axé daquela linhagem fazia parte de sua constituição (e, logo, da constituição do Brasil).

O enredamento entre política e axé se espalha por todo o Atlântico Negro. O oluô Jimmy Rivera, em nossas conversas regadas a salsa e rumba em seu casa-consultório em Bogotá, confidenciou-me o papel dos *santeros* e dos babalaôs em ambos os lados da Revolução Cubana. O ditador Fulgêncio Batista, deposto em 1959, teria sido alertado do ataque com antecedência por seu adivinho de confiança, que o orientou a construir a passagem secreta que o permitiria escapar da morte no palácio presidencial em Havana e fugir para os Estados Unidos. Recordou também o famoso episódio em que Fidel Castro, após seu primeiro discurso de horas ao povo cubano, na recém tomada capital, foi cercado de pombas (animal ligado a Oxum, na ilha). No momento em que uma delas pousou em seu ombro, a multidão exclamou “el caballo de Ochún”, como se a própria Oxum (ou a Virgem do Cobre, padroeira do país) o houvesse escolhido como seu emissário.

Por sua vez, o protagonismo dos *hougan* na Revolução Haitiana (iniciada, ao que se sabe, numa cerimônia sacrificial à *loa* Erzulie Dantor no Bois Caïman, na qual se assumiu o compromisso coletivo de luta dos oficiantes) vem sendo explorado pela historiografia. Buck-Moors não ignora as influências recíprocas entre a maçonaria e o *vodou* no processo revolucionário, num encontro de doutrinas e iconografias:

(...) não podemos ficar cegos à possibilidade de influência recíproca, de que os próprios sinais secretos da maçonaria podem ter sido afetados pelas práticas rituais dos escravos revolucionários

de Saint-Domingue. Existem referências intrigantes ao vodu – o culto secreto dos escravos dominguenses que gerou o maciço levante de 1791 – como “uma espécie de maçonaria religiosa e cerimonial”. Sabemos muito pouco sobre a maçonaria no Atlântico negro/pardo/branco, um capítulo de relevo na história da hibridez e da transculturação. (Buck-Moors, 2017, p. 106)

A autora se pergunta sobre “quais histórias *indisciplinadas* teriam ainda de ser contadas” (Buck-Moors, 2017, p. 118). Histórias *indisciplinadas* do direito e da política são as que podem alimentar os enredos do estado-nação com as “comidas” das nações de candomblé. Melhor dizendo, os que podem narrar essa aliança de mundos normativos desde suas versões minoritárias: contar o estado *pelos* nações de candomblé e o direito *por intermédio* do axé, fazendo “comer juntos”. O Haiti é aqui e talvez seja justamente este o medo que o sacrifício acende: o medo de alimentar o poder negro, o receio de deixar que essa ancestralidade constitutiva da(s) nação(ões) seja desperta, o velho pavor branco do “haitianismo” que varou o Brasil ao longo de todo o século 19, pautando os debates sobre a feitura da constituição (Queiroz, 2017). O assombro, em termos derridianos, dos espíritos (*Geist*) e dos espectros (*Gespenst*) da insurgência, da revolta, da reviravolta, como aquele que rondava a Europa nos dias de Marx¹⁹⁴. O medo da “cobrança de santo” e dos ancestrais insepultos da violência que funda o *nomos*. O medo da justiça, sem transição. Será que o que nos amedronta no feitiço não é, afinal, o que ele pode nos causar, mas sobretudo o que ele pode nos contar sobre nós, nossa política e nosso direito?

3.2. O *habeas corpus* de Tranca-Ruas

As relações entre feitiçaria e política ou entre potências cósmicos e poderes da república sempre aguçou a curiosidade da imprensa e as investigações da polícia. Não raro, ambas andaram juntas. Braga (1995) traça um panorama da perseguição aos candomblés, qualificados como “baixo espiritismo”¹⁹⁵ na Bahia do início do século XX,

¹⁹⁴ “Marx never stops conjuring and exorcising there. He separates out the good from the bad “ghosts.” Sometimes in the same sentence, he desperately tries in the name of the revolution, the double barricade 133 to oppose (but how difficult it is and how risky), the “spirit of the revolution [*Geist der Revolution*]” to its specter (*Gespenst*). Yes, it is difficult and risky. Because of the lexicon, first of all: like *esprit* and like “spirit,” *Geist* can also signify “specter” and Marx thinks he can exploit, even as he controls, its rhetorical effects. The semantics of *Gespenst* themselves haunt the semantics of *Geist*. If there is some ghost, it is to be found precisely where, between the two, reference hesitates, undecidably, or else no longer hesitates where it should have. But if it is so difficult and risky, beyond any possible mastery, if the two remain indiscernible and finally synonymous, it is because, in Marx’s own view, the specter will first have been necessary, one might say even vital to the historical unfolding of spirit. For, first of all, Marx himself inherits from the Hegelian remark on the repetition of history, whether one is talking about great events, revolutions, or heroes (the remark is well known: first tragedy, then farce)” (Derrida, 2015, p.134)

¹⁹⁵ Na Bahia, em parte pela repercussão dos trabalhos de alguns juristas-médicos, como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, quanto mais sincrética a prática (com os cultos de caboclo), mais “degenerada” era

investigação que Maggie empreende para o Rio de Janeiro. A autora evidencia que “se no nordeste, quanto mais próximo da africanidade mais legitimado, no rio é o contrário, mais africano mais criminalizado” (1992, p. 80). Já Schritzmeyer (2004) oferece, a partir de fontes judiciais, um quadro dos embates entre curandeiros e juízes paulistas¹⁹⁶:

Não havia, por tudo isso, em relação à liberdade de culto, possibilidade de garantir espaço oficial para crenças e religiões que fossem, simultaneamente, doutrinárias e práticas, ou seja, tivessem ao mesmo tempo um pé na modernidade teórico-científica e na busca de princípios e pressupostos lógicos (causas e efeitos comprováveis) e outro pé no empirismo de tradições legitimadas por reiteradas atribuições de significado a acontecimentos cartesianamente desconectados. (Schritzmeyer, 2004, pp. 138-139)

O feitiço tirava o sono de delegados e juízes, mas, no esforço de regular a magia, os processos criminais acabavam dispersando e amplificando a “macumba” carioca¹⁹⁷. Um dos agenciamentos não pretendidos pelo estado foi o dos objetos mágicos. Diversos itens (assentamentos, ingredientes, roupas, instrumentos, imagens etc.) foram

considerada e menor tolerância encontrava: “Era, evidentemente, a partir da ilegalidade da denominada ‘prática de feitiçaria e falsa medicina’, embutidas na noção igualmente preconceituosa de ‘falso ou baixo espiritismo’, que se armaram e se articularam estratégias de repressão e rejeição aos valores religiosos, já afro-brasileiros, de que a perseguição policial aos terreiros de candomblés da Bahia era sua vertente mais agressiva e visualizada pelos veículos de comunicação de massa. E para melhor classificar os candomblés como práticas ilegais, a sua caracterização como ‘baixo espiritismo’ servia também para garantir o exercício do espiritismo – o não baixo – certamente o que manipulava o discurso mais elaborado e seguramente frequentado por algumas pessoas ‘de fino trato’, além, evidentemente, da presença mais significativa de tantas outras provenientes da classe média.” (Braga, 1995, pp. 152-153)

¹⁹⁶ Ainda hoje, a permanência do tipo de “curandeirismo” entre os crimes contra a saúde pública do Código Penal, no art. 284, dá margem à aplicação seletiva dessas regras:

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos;

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Como discorri anteriormente (Hoshino, 2010), parte dos manuais de direito penal, ao comentar o crime de “curandeirismo”, seguem reproduzindo os cortes entre “baixo” e “alto espiritismo”, ainda que não mencionem expressamente a classificação. Parte da “doutrina jurídica” reforça precedentes que tomam como paradigma de não-criminalização as práticas cristãs e aquelas equiparáveis a elas: “*Não pratica curandeirismo o dirigente de seita religiosa registrada que ministrava hóstias, águas e óleos bentos, pregando curas pregando curas milagrosas na dependência da fé dos fiéis (TACrSP, RJDTACr 1/77-8)*” e “*No espiritismo, os “passes” fazem parte do ritual, como as bênçãos dos padres católicos, e não configuram o delito do art. 284 (TACrSP, RT 404/282)*” (Delmanto, 2000, pp 507-508)

¹⁹⁷ “(...) pode-se pensar nos processos não como instrumento para barrar o desenvolvimento dessas crenças, mas como estratégia que visa à constituição de um discurso sobre elas. Não só discurso constituído contra elas, mas discurso de retorno. Os processos acusam, incitam, produzem um discurso de defesa que se baseia nas mesmas categorias dos discursos acusatórios. (...) As crenças discutidas nos processos não fazem parte daquilo que a burguesia desqualificou. Constituem, ao contrário, aquilo que inquietou, preocupou, solicitou e obteve cuidados da burguesia e que ela cultivou com uma mistura de medo, curiosidade, deleite e febre. O pequeno número de condenações faz supor que os processos estimulam a realização dos rituais. Cada vez que alguém é preso por estar realizando rituais de magia negra, os discursos se misturam; a magia é discutida e há margem para a divulgação de rituais e sacerdotes da magia.” (Maggie, 1992, pp. 80-81)

da museologia e da religião), para determinar o destino mais adequado dos objetos. Isso sobretudo para aquelas peças consideradas vivas, nas quais os orixás e entidades estão assentados. A personitude da coleção estava em pauta assim como estava em jogo a (i)legitimidade de sua forma de aquisição e de sua detenção pela polícia.

Mãe Beata de Iemanjá, umas das lideranças do candomblé à frente da campanha, nas oportunidades em que se manifestou sobre o tema, afirmou que já sonhara com os objetos, que eles a chamavam inclusive e que, na visita conjunta realizada ao Museu da Polícia, podia senti-los se mexendo. Por sua vez, Mãe Meninazinha da Oxum, autoridade religiosa de prestígio engajada na mobilização, classificava a retirada daqueles bens sagrados de seu contexto original como um furto cometido pelo estado brasileiro¹⁹⁸.

Na entrevista que me concedeu, em novembro de 2019, Mãe Nilce Naira de Oyá, Yá Egbé do Ilê Axé Omulu Oxum, sobrinha biológica e filha-de-santo de Mãe Meninazinha, contou que a yalorixá costuma relembrar com pesar, mencionando suas memórias de juventude, as notícias das casas invadidas pela polícia e dos santos de seus antepassados levados reféns. Muitos(as) iniciados(as) de sua geração foram assim privados de seus assentamentos. O dano que se pode causar com uma violação dessas é muito mais do que afetivo ou financeiro: intervenções nos igbás de um orixá – corpo que ele divide com os humanos – podem atingir fisicamente seus(uas) filhos(as).

A nota publicada pelos organizadores da campanha Libertem Nossa Sagrado, no *facebook*, em 14 de agosto de 2020, resumizava a trajetória da coleção:

NOTA SOBRE A TRANSFERÊNCIA DO ACERVO SAGRADO AFRO-BRASILEIRO

A coleção de objetos sagrados afro-brasileiros que encontra-se no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro é fruto de um crime do Estado brasileiro. Na Primeira República (1889-1930) e na Era Vargas (1930-1945) as religiões afro-brasileiras eram criminalizadas por lei. Seus espaços sagrados eram invadidos pela polícia, objetos sacros apreendidos e religiosos presos. Muitos destes terreiros tiveram suas atividades encerradas ou mudaram de endereço para fugir da repressão. Esta violência se deu em diferentes estados e resultou em diferentes coleções espalhadas por museus na Bahia, em Pernambuco e Alagoas, por exemplo. No Rio de Janeiro, os objetos apreendidos foram tombados e exibidos de maneira racista e intolerante durante décadas.

Depois de muita luta e reivindicação das comunidades de terreiro, a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros será, enfim, transferida do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro para o Museu da República. Este local foi o escolhido e acordado com religiosos e pesquisadores envolvidos em toda a construção do processo que ficará marcado na história do Brasil como exemplo de reparação histórica.

Trata-se de uma luta iniciada há décadas pelas comunidades de terreiro, uma vez que na segunda metade do século XX houve diversas tentativas de retirada dos objetos e que fossem transferidos para outro local. Também como reparação de um crime contra a liberdade religiosa e uma forma de retratação do Estado brasileiro a respeito das violações cometidas contra a Umbanda e o

¹⁹⁸ Entrevistas concedidas para o documentário “Nosso Sagrado”, disponível em: <http://www.quiprocofilmes.com.br/pt/filme/nosso-sagrado>

Candomblé. Vale ressaltar que o Museu da Polícia sofreu um incêndio nos anos 80, no qual alguns objetos foram perdidos. Depois deste acidente, os objetos foram guardados em caixas em uma sala sem as devidas recomendações de instituições museológicas.

Em maio de 2017 nasceu um novo formato da luta por reparação do acervo, quando foi criada a Campanha Liberte Nosso Sagrado, formada por lideranças religiosas como Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Luízinha de Nanã, Mãe Palmira, Mãe Beata de Iemanjá, Mametu Mabeji, Pai Adailton de Ogum, Tata Songhele e Mãe Flávia Pinto - representantes do legado de muitas lideranças religiosas que durante décadas lutaram pela pauta -, militantes do movimento negro e mandatos parlamentares. Também foram fundamentais nessa caminhada a OAB, a Defensoria Pública Estadual e da União, o Movimento Ocupa Dops e a Rede de Museologia Social do Rio de Janeiro. A campanha teve como objetivo reivindicar a transferência dos objetos sagrados para um outro local em que fossem acondicionados de forma adequada e tivesse garantido o acesso ao acervo junto a seus proprietários, além da mudança de nome para Acervo Sagrado Afro-brasileiro.

Ao longo dos três anos, foram inúmeras ações da campanha para alcançar o objetivo. Foi realizada uma representação ao MPF, uma audiência pública, diversos ofícios para os órgãos públicos responsáveis, diligência para fiscalizar o estado da coleção de objetos, o lançamento do filme “Nosso Sagrado” e inúmeras outras atividades das comunidades de terreiro. Também houve diálogo com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), responsável pelo tombamento da coleção desde 1938, e, com a Superintendência de Museus do Estado do Rio de Janeiro (SMU), vinculada à Secretaria de Cultura, responsável pelo Sistema de Museus do Estado do Rio de Janeiro (SIM -RJ).

Em setembro do ano passado, no inquérito civil 130001003465/2017-16, foi decidida a transferência para o Museu da República. E no último dia 7 de agosto, foi assinado o termo de comodato de transferência da coleção dos objetos sagrados. Desta forma, após 36 meses de luta - fora as décadas passadas - foi conquistado um passo muito importante para a tão esperada vitória. A transferência desses objetos é um marco histórico, um avanço na luta contra o racismo (em específico: o racismo religioso) e uma retratação histórica ao crime cometido no passado pelo Estado brasileiro. A partir de agora, nos organizaremos para executar a transferência em um ato simbólico e iniciaremos o processo de cuidado das peças no Museu da República. Um cuidado que alie o tratamento religioso com os procedimentos museológicos. Em breve, veremos esta coleção sendo reconhecida não mais como provas de um suposto crime, mas como patrimônio afro-brasileiro, memória e ancestralidade, parte fundamental da história e legado das religiões de matriz africana e do Brasil.

Como nos casos de patrimonialização de terreiros, a passagem dos orixás e entidades a uma nova morada modifica um pouco sua própria composição e sentido¹⁹⁹. A depender de como venha a ser contextualizada (inclusive com a mudança de nome para “Acervo Sagrado Afro-Brasileiro”), a coleção poderá tornar-se prova de outros crimes: já não os de feitiçaria do antigo código criminal, mas aqueles praticados pelas instituições contra o povo-de-santo. Tal qual a dilapidação e o saque de monumentos e tesouros coloniais, a história dessas peças encarna um nada amistoso enredo entre direito e axé.

¹⁹⁹ Valle (2016) apresenta um apanhado do itinerário dessas peças, circulando e sendo “incorporadas” a diversos acervos ao longo do século XX. Parte delas foi consumida pelo incêndio de 1989 na sede da Rua Frei Caneca do Museu da Polícia. Ainda, analisa iconologicamente uma imagem de Exu “referido no inventário do ‘Museu de Magia Negra’ de 1940 como ‘uma estatueta representando Mefistófeles (Eixú) [sic], entidade máxima da linha de malei.’ Como é bem sabido, Mefistófeles é um personagem da lenda de Fausto” (2016, p. 7). A tradução de Exu por meio de um personagem ficcional (que, em si mesmo, já pretende ser uma versão de divindades dos antigos), é fruto da equivocidade de linguagens e sentidos que fazem passagem entre os mundos normativos do estado e do axé, no enredo dessa coleção. Sua trajetória anti-convencional pode ser lida como uma expressão dos câmbios e movimentos internos ao próprio conceito de “etnografia” no Brasil e ao campo desses estudos (Corrêa, 2005).

A despeito das adversidades, essas materialidades vibrantes resistiram ao tempo e ao descarte, fazendo crer que a polícia mesma não as qualificava como objetos comuns. Talvez por obra dos peritos responsáveis pela sua taxonomia (apurando, em seus laudos, o tipo de “magia” a que eles serviam), uma certa aura dos artefatos, no sentido benjaminiano, seguia reverberando nas corporações estatais, levando à sua museificação. Ambos os mundos normativos atribuíam, a seu modo, agência aos bens da coleção.

Descobrir a “natureza” desses itens mágicos e fazê-la falar juridicamente era a incumbência dos “peritos”. A meio caminho do *nomos* e do axé, eles eram recrutados entre os supostos conhecedores das práticas populares e auxiliavam policiais e juízes a traduzi-las e classificá-las num espectro oficioso. Em nenhum lugar a legislação previa expressamente que a finalidade ou o tipo de “feitiçaria” (para o bem ou para o mal, mais refinada ou mais “baixa”) deveria ser considerada na sua criminalização. Mas a prática forense, informada pela imaginação dos juristas, operava essas distinções (Maggie, 1992).

A coleção “de magia negra”, portanto, fora, desde seus primórdios, objeto de impasses cosmopolíticos. Por isso os(as) integrantes da campanha Libertem Nosso Sagrado insistiam num “cuidado que alie o tratamento religioso com os procedimentos museológicos”. Do ponto de vista da curadoria museológica, esse tratamento implicava em procedimentos técnicos para a preservação e significação dos itens, mas do ponto de vista da zeladoria cosmológica, havia mais do que isso em jogo: ancestrais ainda latentes repousavam ali, apenas à espera de serem novamente despertados. Mãe Beata o dizia com todas as letras: “Quando nós os tocarmos novamente, eles acordarão”.

De novo, a questão do poder e da ancestralidade negros que, constitutivos não só da história da diáspora, mas da história da polícia e do estado, podiam ser acordados. Sua ativação, todavia, afetava de modos distintos cada um dos *nomoi* a que estavam atrelados. Para o direito e seus operadores o despertar das peças (atualizadas no próprio movimento que as tematizava como reféns políticos) era o reconhecimento do uso arbitrário da força e do assentamento da nação brasileira no sacrifício das nações afro-atlânticas.

Para os terreiros, a atípica situação também traz questionamentos. Se nem todas as entidades são facilmente identificáveis, menos ainda as pessoas a que estiveram ligadas. Seria, então, apropriado tirar do sono esses ancestrais que não haviam recebido o direito, como de costume, de escolher seu caminho após o falecimento de seus(uas) filhos(as)? Ou, ao contrário, o imperativo ético era justamente assegurar-lhes novos ritos e alimentá-los? Como no dilema da desapropriação do Terreiro de Santa Bárbara, além ou apesar dos muitos “donos” dessas peças (os terreiros, os museus, a polícia, etc.), elas era *domus*,

eram domicílio de moradores não-humanos. Não é que ixestam recursos para consultar os eguns, orixás e entidades diretamente interessados, mas os estatutos ontológicos discrepantes de que partem os “donos” envolvidos não facilita a solução de compromisso.



Fig. 13 – Recepção das peças pelo povo-de-terreiro no Museu da República, em 21 de setembro de 2020. (No centro, sentada, vê-se Mãe Meninazinha da Oxum, uma das lideranças da campanha. Em frente, um dos assentamentos de santo parte da coleção). Fonte: Cleber Rodrigues/CNN ²⁰⁰

A declinação daqueles assentamentos (corpos-artefatos) como uma *coleção* (cuja feitura era dada pela curadoria-custódia do poder de polícia) reassentava neles o direito e o axé por força de um duplo sacrificial: o dos terreiros, que haviam encantado as peças, fazendo delas/nelas santo, e o do estado, que as reencantava ou reinventava como “bens de valor cultural”, fazendo patrimônio. O patrimônio cultural é, assim, uma espécie de condutor institucional ou canal para a “alma das coisas”, por intermédio do qual elas podem passar ou ressoar dentro da esfera pública.

Num sentido muito particular de “magia” como o acionamento de devires ou campo de passagens e conversões de mão-dupla²⁰¹, a patrimonialização pode ser descrita

²⁰⁰ Disponível em: - https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2020/09/21/acervo-religioso-apreendido-ha-130-anos-e-transferido-para-museu-no-rio?fbclid=IwAR0I6YxhOX8jvVopUAXFcLoVT3cNxqG8d89u_EcQ3mvkybmKK6H5WourERY

²⁰¹ Refiro-me, aqui, à associação inconventional entre “magia” (como teoria da causalidade que dispensa a fisicalidade) e “parentesco” (como teoria da relacionalidade que dispensa a biologia) num ensaio de Viveiros de Castro: “Instead there is a single analogic field of influence, to use Wagner’s terms: a continuous field of magical forces that continually convert bodies into souls, substances into relations, physics into semantics, ‘social structure’ into ‘religion’ – and back again. In brief, there is a single world but a double movement.” (Viveiros de Castro, 2009, p. 245)

como uma operação estatal mágica. A adoção desse vocabulário “animista” ajuda a realçar as influências que a presença e o trânsito das divindades pelos órgãos públicos ensejam. O tombamento estatizava entes sequestrados dos terreiros, mas, reversamente, terreirizava delegacias, museus e o Ministério Público. Não só as ruas, portanto, como “corpo encantado” (Simas, 2020), mas o encantamento do próprio *corpus* do direito. O contato com as materialidades do axé impregna os espaços do *nomos*, virando-os no santo.

Foi o que aconteceu com Pai Ubaldino numa audiência judicial. Durante uma festa junina nas cercanias do Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, em São Paulo, seu filho-de-santo P. foi um dos poucos a enfrentar a hostilidade dos policiais que pretendiam, sem motivo aparente, interromper os festejos. Acabou sendo preso e acusado de desacato. Arrolou como testemunhas seu pai-de-santo e duas irmãs-de-santo. Tata Loango somente se recorda do início da audiência de custódia, até o momento em que foi “pego” por Seu Tranca-Ruas. O resto lhe foi narrado por Nazaré e pelo próprio P.:

U - Eu estava na Bahia, me ligaram, me contaram o que aconteceu. O finado P. tinha sido preso. Foi na festa junina, foi no dia 29 de junho, festa de São Pedro, perto da Creche Amaral. Sempre faziam a festa lá, fechavam a rua. A polícia chegou, não chegou amigável, chegou com arrogância. Não chegou abordando, chegou com violência na comunidade. Ali faz parte da favela da Souza. P. revidou, a polícia foi bater nele, ele revidou. Bateram nele, prenderam ele. Quando eu cheguei ele já estava preso. Aí marcaram uma audiência: chamaram eu, Nazaré e Rosália. Eu falei: “mas como vou ser testemunha de uma coisa que eu não estava na hora?”. Ele mandou me indicar, o advogado contou. Ele não era besta, ele tinha muita coisa com o santo. A acusação era de que ele tinha resistido à prisão, etc. (...) Chegou o dia da audiência. Então estava “o matador”, um policial que era conhecido como “o matador” porque ele matava muita gente na favela. Até então eu não conhecia ele, nem ele tinha nada contra mim. Eu vi a hora que os dois entraram, entraram dois policiais. E eu torcendo para que o juiz chamasse a Nazaré primeiro, eu rezando: “Ai Xangô, tomara que chame a Nazaré primeiro!” Eles ficaram um tempão conversando lá dentro, aí depois gritaram: “Ubaldino Teixeira Bomfim”. E eu comigo: “Ai, Xangô”. Na hora que eu fui entrando, o “matador” vinha saindo, aí ele bateu no meu ombro. Foi a hora que ele bateu no meu ombro que eu bambeeí, não sei, mas eu dei uma bambeada. Eu sei que o finado P. disse que na hora que eu sentei na cadeira, meu olho tava parecendo uma brasa e disse que eu não tirei o olho do juiz, conversando olho no olho, do promotor também, e disse que eu falei muito.

A Nazaré disse que eu falei muito, eles faziam pergunta e eu respondia. Disse que eu falei: “Olha, senhor juiz, se esse é o policial que nós devemos confiar pra proteger a gente, o senhor viu o que ele fez comigo? Quem disse que ele não vai me matar a hora que eu sair daqui? O senhor viu né, então...”. O juiz fazia pergunta e ele [Seu Tranca-Ruas] conversando, mas disse que ele conversava de um jeito tão...

[Neste trecho há uma interrupção. Está passando uma matéria ao vivo sobre o dia dois de fevereiro e a festa de Iemanjá em Salvador. Pai comenta os presentes que se dão todos os anos na Loka de Yayá a 6km da costa]

U - Seu Tranca-Rua já tinha falado antes: “Eu vou, mas saio com ele de lá”. Aí a conversa do juiz, do promotor lá (...) ele avisou que ia e trazia o P., mas jamais no meu pensando ia ter algo de manifestação, incorporação lá, ainda mais eu morrendo de medo do tribunal. Diz que o papo foi longo do Seu Tranca-Rua com o juiz. P. que estava presente disse que nem parecia uma audiência. Ele me contou: ‘Pai, foi estranho, porque parece que quem conduziu tudo foi o senhor, ou quem estava no senhor, porque o senhor falava tão bem’. Eu até brinquei com o P.: “Ô, P., mas eu não falo bem?”. Ele disse: “Ô pai, me perdoa, eu não tô falando mal, mas o senhor falou bem demais, é que senhor entendia o que estava falando, o senhor era entendido”. Aí foi que o juiz falou: “Não, pode liberar o alvará de soltura”. E Seu Tranca-Rua tinha dito que voltava com o finado P. naquele

dia. Tudo bem, quando eu saí na porta eu comecei a ver Nazaré. Foi aí que meu pensamento começou a voltar e a Nazaré percebeu que eu não estava só (...) no final não precisou chamar nem a dita cuja da Nazaré, nem a Rosália (...) Seu Tranca-Rua conduziu a audiência, isso que o finado P. queria me dizer, que parecia que ele era o bambambã.

Como Seu Tranca-Rua havia prometido, P. retornou ao terreiro ainda naquele mesmo dia, perto da meia-noite. Aluvaia, o melhor advogado das horas de precisão, providenciou um alvará – não mais de construção, como para o barracão de Mãe Néia de Oyá, em Cornélio Procópio – mas de soltura, e em tempo recorde. Mais um exu “providenciário”. Ele construiu uma defesa baseada no ataque: a acusação de abuso de autoridade por parte dos policiais, acolhida pelo juiz do caso. Seu Tranca-Rua fez-se “entendido” nas coisas da lei e baixou como “bambambã”, como “doutor” sem nada a dever ao promotor e ao magistrado. A possessão na audiência, se desagenciava o pai-de-santo, tomando sua consciência, o agenciava para equiparar-se aos funcionários da justiça, mitigando a extrema assimetria entre as partes. A história me remeteu a um ponto de exu:

Não era meia-noite quando ele aqui chegou
Com sua capa preta dizendo que era doutor
Mas ele é Exu dizendo que era doutor
Mas ele é Exu dizendo que era doutor

A “capa preta” é uma insígnia que exu compartilha com autoridades do sistema de justiça (juízes, promotores e defensores públicos costumam vestir “capa” como parte das “vestes talares” em sessões solenes²⁰²). A toga judiciária compõe o “duplo corpo do juiz”: incorpora seu corpo a corporação e vice-versa (Garapon, 1999, p. 85). Na equivocidade das investiduras, as capas pretas não deixam de indexar um exu “togado”.

O *habeas corpus* de Tranca-Ruas é um episódio extremo de terreirização do *nomos* que permite explicitar um movimento em curso também no caso da Coleção de Magia Negra. Postulo uma diferença não apenas de grau, mas de qualidade, entre desposseções unilaterais (como o despejo de um terreiro pela força judicial-policial) e esses eventos de desposseção recíproca (como a retenção de peças de feitiçaria que, por sua vez, passam a reter uma parte do próprio *hau* do estado, torando-se co-subsntancial a ele e podendo, assim, influenciá-lo também). Corpos do axé “tomados” ou ocupados pelo direito, sejam eles filhos-de-santo ou assentamentos, em determinadas circunstâncias, respondem tomando ou ocupando de volta os corpos jurídicos: é quando emergem

²⁰² No STF, “antes que os ministros possam entrar no salão do plenário, seus assistentes se dirigem ao “salão branco” para realizar o “ritual da toga”, quando os ministros são vestidos com a capa preta que deverão usar enquanto estiverem no plenário.” (Lewandoswky, 2014, p. 160)

enredos. Um enredo é sempre, em certa medida, um *habeas corpus*, uma apresença de um corpo, em seu sentido latino original, de um corpo parcialmente despossuído de si.

A capacidade de resposta ou o potencial de enredamento desses corpos depende de sua dieta. Quanto melhor alimentados pelos sacrifícios é que mais se agenciam contra as modalidades de “cidadania sacrificial”²⁰³ e do necropoder sob o qual “as fronteiras entre resistência e suicídio, sacrifício e redenção, martírio e liberdade desaparecem” (Mbembe, 2018, p. 71). O abate animal não só afugenta a morte (“*Saara rè ebó kú ònòn*”, canta-se no ebó, “sacudo-lhe com ebó, para pôr a morte no caminho”) como transforma necropolítica (suplício e horror genocida-colonial) em *ikupolítica* (Nascimento, 2020).

A falha de percepção do RE 494601 sobre essa multiplicidade do sacrifício seria ironizada pelo ogã e advogado Hédio Silva Júnior em sua sustentação oral no STF, ao questionar o fato de incomodar tanto aos juristas a “morte de uma galinha preta” quando os números alarmantes do genocídio da juventude negra desinteressam às instituições²⁰⁴.

²⁰³ “Contudo, enquanto a racionalidade política neoliberal, administrada pela governança, elimina os últimos traços da formulação republicana clássica de cidadania como engajamento público, ela no entanto retém, transformada, a ideia de sacrifício cidadão. Se a virtude cidadã é retrabalhada na forma de empreendedorismo responsabilizado, ela também o é enquanto “sacrifício compartilhado”, potencialmente necessário a uma economia saudável ou problemática, mas, acima de tudo, flexível. Esse sacrifício pode variar entre sofrer os efeitos diretos da terceirização de postos de trabalho, cortes em licenças, salários ou benefícios, e sofrer os efeitos indiretos da estagnação, restrições ao crédito, crises de liquidez ou de moeda. Pode ser amplamente compartilhado, como a redução do investimento estatal em educação, ou ser sofrido individualmente, como o fenômeno “último contratado, primeiro demitido”; pode também, como é mais frequente, ser sofrido desproporcionalmente mais pelo grupo ou classe mais fraco, como é o caso das licenças ou férias coletivas involuntárias, ou das reduções nos serviços públicos. Qualquer que seja o caso, a cidadania ativa é diminuída para coincidir com o capital humano responsabilizado, enquanto a cidadania sacrificial se expande, incluindo qualquer coisa relacionada à saúde de uma empresa ou nação, ou, mais uma vez, a saúde da nação como empresa.” (Brown, 2018, pp. 33-34)

²⁰⁴ Nesse ponto, o argumento da sustentação oral não apenas tensionava “sacrifícios” (o do axé e o do nomos), como também retomava uma formulação de Abdias do Nascimento, desenvolvido por Nascimento e Pessanha (2018), sobre a correlação entre genocídio e epistemicídio como duas formas sacrificiais da negritude, isto é, de embranquecimento: “A abordagem feita por Nascimento a respeito do assassinato em massa das pessoas negras descendentes de africanos no Brasil afirma é que o embranquecimento não se limita apenas à eliminação de corpos negros, mas também do pensamento negro, e da cultura negra. Talvez a linha tênue que separa o significado entre necropolítica e genocídio esteja na sua forma de execução. Mbembe descreve o necropoder como uma “ocupação colonial tardo moderna”, ora o conceito de genocídio é cunhado pela primeira vez para se referir ao extermínio de judeus, ciganos, poloneses entre outras etnias durante a segunda guerra mundial. Aimé Césaire argumenta que o grande crime cometido pelos nazistas foi o crime contra o homem branco, foi “ter aplicado à Europa processos colonialistas a que, até aqui, só os árabes na Argélia, os colíes da Índia e os negros de África estavam subordinados”, e na verdade esses processos colonialistas levaram a morte milhões de seres humanos, tanto africanos como os indígenas do novo mundo. Se tomarmos o caso brasileiro, observamos que as muitas denúncias sobre o genocídio da população negra e, em especial, o extermínio da juventude negra, se referem muitas vezes aos aparatos do Estado, que ora negligencia ações e políticas públicas para reparar os efeitos nefastos da escravidão formalmente abolida sem nenhum tipo de estratégia de integração da população negra aos processos brasileiros de cidadania, e ora é o próprio agente executor das mortes que, em muitos dos casos, acontecem pelas forças policiais do Estado, ainda quando não há criminalidade envolvida que justifique, pelo argumento do risco, a morte de sujeitos entendido como perigosos. Vemos, nesse contexto, que ao ampliarmos as ferramentas de análise, notamos que, embora a utilização das categorias de biopoder e biopolítica sejam úteis, não são suficientes para pensar a experiência de nosso país. Uma das importantes

O comentário de Hédio Silva Jr. Poderia ser integrado a uma crítica benjaminiana da violência: “the task of a critique of violence can be summarized as that of expounding its relation to law and justice” (Benjamin, 1996, p. 236). Nas palavras de Derrida, “se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela só pode tornar-se justiça, por direito ou em direito, quando detém a força, ou antes quando recorre à força desde seu primeiro instante, sua primeira palavra” (2007, p. 17). Os mesmos tribunais que se debruçavam sobre a “crueldade” do abate religioso desconsideravam a violência que habita sua atividade. Melhor dizendo, não pareciam levar em conta que “o sacrifício carnívoro é essencial para a estrutura da subjetividade, isto é, também para o fundamento do sujeito intencional e, se não da lei, pelo menos do direito” (Derrida, 2007, p. 35).

Assim, ao retornarmos à ADI 70010129690, estamos diante de uma performance da violência. Durante o julgamento realizado pelo TJRS, nem todos(as) davam a impressão de compreender o que se estava prestar a sacrificar. Embora o relator do caso, o desembargador Araken de Assis, tenha adotado, de partida, uma postura em prol da “liberdade de culto”²⁰⁵, o voto não teve a adesão de alguns de seus pares. Contabilizaram-se quatorze manifestações de concordância²⁰⁶ (com direito a um aparte de Wellington

particularidades que temos em lugares que viveram como colonizados na experiência colonial moderna é uma persistência do suplício – que fora reduzido na passagem da soberania à disciplina e à biopolítica nos Estados europeus colonizadores, estudados por Foucault. Se analisarmos nossa realidade com o auxílio da categoria de necropolítica, perceberemos que o suplício continua sendo utilizado como uma técnica do poder na atualidade, se voltando contra corpos negros e indígenas que são, não apenas mortos, mas o são em cenas espetaculares de crueldade, que faz com que, em nosso contexto, o imperativo político frente às relações entre vida e morte, marcada pelos corpos racializados não seja o “fazer viver e deixar morrer” da biopolítica, mas o fazer viver (os corpos brancos) e fazer morrer (os outros corpos), que parece reger mais precisamente o funcionamento da necropolítica no Brasil.” (Nascimento e Pessanha, 2018, p. 172-173.)

²⁰⁵ “É fato notório que o homem e a mulher matam, diariamente, número incalculável de outros animais para comê-los. O caráter exclusivamente “doméstico” do animal, ou seu uso para fins alimentares, depende da cultura do povo. Recordo a figura do cachorro, tanto animal de estimação, quanto fina iguaria em determinados Países. E não há, no direito brasileiro, norma que só autorize matar animal próprio para fins de alimentação. Então, não vejo como presumir que a morte de um animal, a exemplo de um galo, num culto religioso seja uma “crueldade” diferente daquela praticada (e louvada pelas autoridades econômicas com grandiosa geração de moedas fortes para o bem do Brasil) pelos matadouros de aves. (...) Por outro lado, há precedentes respeitáveis no sentido de consagrar a liberdade de culto. É digna de registro a valiosa contribuição do Prof. Dr. HÉDIO SILVA JR., trazendo à baila o caso julgado pela Suprema Corte dos Estados Unidos da América, em outubro de 1992 (inteiro teor à fls. 296/428), no caso *Church of Lukumi Babalu Aye versus City of Hialeah*. Apesar de as leis locais proibirem, expressamente, o sacrifício de animais, prática adotada pela referida Igreja, pertencente à confissão da “Santería” (proveniente de negros cubanos), a Suprema Corte entendeu que as autoridades locais deviam respeitar a tolerância religiosa.” (Voto do relator, Des. Araken de Assis, pp. 587-588 dos autos do RE 494601).

²⁰⁶ Nos debates, a centralidade do relator e seu voto é flagrante, a partir dos quais as demais posições se constroem, por adesão ou contraste: “A partir desse debate é possível mensurar a importância do voto do relator, menos no sentido de que seu voto será acompanhado, e mais por ter o relator um acesso privilegiado aos autos. O “procedimento técnico” de extrair das petições o que deve constar no voto e no relatório, realizado pelos gabinetes, é no julgamento de fundamental importância, pois a conclusão do voto importa menos do que os elementos dos autos que ali se acham. O voto de relator, a rigor, é o único que articula todos os argumentos levantados nos autos. Os demais ministros se concentram em partes específicas dos

Pacheco de Barros: “Eminente Presidente, fico imaginando esta discussão na Bahia”), uma divergência foi aberta pelo desembargador Alfredo Foerster:

(...) No mérito, com a devida vênia, divirjo do culto Relator, pois entendo que a vida deve prevalecer, sempre. O Direito Natural nos assegura isso, seja em relação aos seres humanos, seja quanto aos animais. Eu não detectaria a questão da crueldade (ou não). Penso que o fato em si, de sacrificar um ser humano ou seja um animal, é ‘humanamente’ indesejável, em que pese o respeito que merecem os cultos defensores do abate como o de sacrificar animais.

A propósito, para se ter idéia do assunto em sua real crueza, trago à colação o seguinte texto, *in verbis*:

“... O Secretário da Cultura [isso nos idos do ano de 1955] compareceu uma ou duas vezes aos encontros de músicos e participou da apresentação de encerramento. Quase como uma contrapartida, ele convidou o visitante alemão para mostrar-lhe um outro lado do Brasil. Levou-o a conhecer danças regionalistas gaúchas e, alguns dias depois, a um cerimonial de macumba (quimbanda), um batuque [candomblé e a chamada umbanda cruzada (?)].

33. BATUQUE

Já ao pé do morro, fora do centro da cidade, ouvia-se o som surdo dos tambores. Há pouco Max havia me recomendado: “Não fala nada. Nós chamaremos a atenção porque somos brancos. Deixa Felipe falar; ele conhece essa gente”.

O negro Felipe, velho conhecido nosso, subia à nossa frente pelo atalho já profundamente marcado entre a capoeira. Logo ouvimos galinhas cacarejando, gansos grasnando, o balir de ovelhas, os berros de cabras e gritos assustados de pássaros. E, como toque de fundo, o constante soar dos tambores.

Um rancho simples aparece à nossa frente. Diante dele, uma multidão negra encobre a entrada do pátio. As vozes dos animais ficam agudas e penetrantes. Felipe, virando-se para nós, fala baixinho:

“Esses são os animais para o sacrifício”.

Max olha para mim, como a dizer: ‘Agora é manter a calma’. A um sinal de Felipe, a massa de povo abre-se em silêncio e por uma apertada passagem atravessamos o pátio até a porta do rancho. Um forte cheiro de suor e de animais nos envolve. O pior era ver no pátio as pobres criaturas, amarradas, engaioladas, que se debatiam assustadas, como se pressentissem seu destino, gritando seus medos para a noite.

Quando entramos no grande e único cômodo do rancho, o soar rítmico dos tambores é tão forte, que tenho que colocar o algodão nos ouvidos - que havia levado junto comigo.

Temos que tirar os sapatos, podendo ficar de meias.

A sala está quase cheia, somente no centro há um quadrado livre. Do lado oposto à entrada, na única cadeira existente está sentado o Pai do Terreiro, um negro alto e forte em suntuosa vestimenta branca. Com o olhar dirigido para longe, nada via ao seu redor. Junto dele alguns homens e mulheres, que em sua rigidez já dão sinal de estar em transe. Vestem longos trajes brancos, amarrados na cintura por uma simples corda. A cada lado do quadrado central, em direção à porta aberta, postam-se cinco ou seis tamboreiros. Cada um tem sua batida própria, mas em conjunto formam um só ritmo. Às vezes - de repente - silenciam, para logo soar um forte rufar de batidas de um só tambor - e já recomeçam todos com suas batidas rítmicas.

Está ficando difícil não se deixar enlevar por esses ritmos mágicos. Estamos, como nos haviam indicado, na segunda fila, atrás dos tamboreiros. Pouco depois de nossa chegada, os primeiros com as vestimentas brancas caem em transe. Começam a dançar na parte livre da quadra, suas evoluções ficam mais rápidas, seus pés descalços batem no chão, torcem-se em requebros, reviram os olhos e sua respiração fica ofegante. Soltam sons inarticulados e gritos, que são interpretados como profecias e respostas do além. Cada um dos que está em transe está tomado por um Orixá, para o qual antes já haviam sido feitas perguntas.

Passado o transe, os corpos caídos, inanimados, são carregados para fora.

processos. A qualidade do relatório e do voto do ministro relator pode ser avaliada pela quantidade de dúvidas sobre os autos que emergem no debate entre os ministros. Correndo o risco de parecer confiante demais, não me parece que os ministros intencionalmente ocultem argumentos ou documentos presentes nos autos com vistas a induzir os demais ministros a erro. Até porque um mesmo documento que sustenta uma conclusão pode sustentar conclusão em sentido contrário.” (Lewandowsky, 2014, pp. 173-174)

Agora começa a matança dos animais. Iniciam com os pássaros e as outras aves. Cada uma é sacrificada em oferenda e gratidão por um pedido atendido. Hábeis ajudantes, com prática, trazem as aves para o centro da quadra e, perante o Senhor do Terreiro, decapitam-nas com facões afiados. Afora o soar rítmico dos tambores, a matança é feita em silêncio.

Depois dos pequenos, chega a vez dos animais maiores. Assim que são arrastados para dentro, acalmam-se como que atordoados pelo som ensurdecedor dos tambores. São decapitados com muita presteza - o facão deve estar afiadíssimo - e, como parece, sem sofrimento para o animal-sic-. O cheiro animalesco do sangue encobre todos os outros odores.

Já se passara quase uma hora desde o começo dos sacrifícios. Os tambores soam cada vez mais fortes. Sentimos que o ponto culminante da noite está perto. E assim acontece: um enorme boi é empurrado para dentro!

Também ele parece calmo, como em transe. Está parado agora na frente do

Senhor do Terreiro, que se levantara. E, antes que o boi desse por si, teve sua cabeça decepada por um longo facão em forma de espada. Nenhuma gota de sangue respingara na veste branca do Senhor e Pai do Terreiro. Mas o sangue do boi jorra em tal quantidade, que nós, na fileira de trás, já pisamos dentro dele. O sangue quente embebe nossas meias até os tornozelos.

Nesse instante, o Pai do Terreiro, que caíra em transe, deixa que coloquem a cabeça sangrenta do boi sobre sua própria. Ele a segura com as duas mãos e começa a dança do sacrifício como Orixá Supremo.

O corpo do boi já havia sido retirado.

Rodeado pelos tamboreiros, que aceleram suas batidas, e excitado pelo frenético bater de palmas dos presentes, o Orixá Supremo dança no centro, enquanto o sangue do boi escorre sobre ele, tingindo sua bela vestimenta...

Não sei como supor essa experiência até o fim. Como saí dela, calcei os sapatos e cheguei em casa não lembro mesmo. Nossas meias provaram na manhã seguinte que fora verdadeiro o que assistimos.” (pp. 592-595)

O trecho em itálico fora retirado da obra *Recordações de uma vida no sul do Brasil e Alemanha*²⁰⁷, e (como as notícias de jornal sobre “macabros” sacrifícios animais, as fotografias de supostos “despachos” ou as consultas duvidosas a sites de internet ao longo dos autos), pertencia ao grupo de narrativas que Mbembe chama a “razão negra”:

Numa primeira instância, a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objecto é a coisa ou as pessoas «de origem africana» e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo). (...) Tal razão não passa de um sistema de narrativas e de discursos pretensamente conhecedores. É também um reservatório, ao qual a aritmética da dominação de raça vai buscar os seus álibis. A preocupação com a verdade não lhe será alheia. Mas a sua função é, antes de mais, codificar as condições de surgimento e de manifestação da questão da raça, à qual chamaremos o Negro ou, mais tarde e já no tempo colonial, o Indígena (...) Neste contexto, a razão negra designa tanto um conjunto de discursos como de práticas - um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática. (Mbembe, 2014, pp. 57-58)

“Fazer acontecer o negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem” parecia ser precisamente o que intentavam as fórmulas, textos e ritos de parlamentares e

²⁰⁷ A referência que se acha no texto do voto é: Maschler, Elisabeth Porto Alegre: Editora Sinodal, 2004, pp. 133/35.

juristas contrários ao abate nas religiões que batizavam, não por acaso, de “africanistas”. O desembargador Foerster fazia reverberarem os mesmos sentidos de barbárie: “A morte provocada, é algo cruel em si, seja ela perpetrada com requintes ou não. Aí reside - na essência- a divergência com o duto posicionamento do colega relator. A HUMANIDADE tem de evoluir para a preservação da VIDA.” (pp. 596-567).

O julgamento dos(as) afro-religiosos(as) guardava semelhanças com os casos analisados por Spivak com relação ao sacrifício das viúvas na Índia, não só pela tônica evolucionista de seu conteúdo, mas também pela negação do direito à voz:

Nunca se encontra o testemunho da voz-consciência das mulheres. Tal testemunho não seria ideológico-transcendente ou "totalmente" subjetivo, é claro, mas teria constituído os ingredientes para se produzir uma contrassentença. Ao passar os olhos pelos nomes grotescamente maltranscritos dessas mulheres - as viúvas sacrificadas - nos relatos policiais incluídos nos registros da Companhia das Índias Orientais, não se pode destacar uma "voz". O máximo que se pode notar é a imensa heterogeneidade que atravessa um relato tão esquelético e ignorante (castas, por exemplo, são normalmente descritas como tribos). Diante de sentenças dialeticamente entrelaçadas que podem ser construídas como "homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura" e "as mulheres queriam morrer", a mulher intelectual pós-colonial faz uma pergunta de simples semiose - o que significa isso? - e começa a traçar uma história. (Spivak, 2014, p. 123)

A viabilidade de se produzir uma contrassentença no interior do *corpus* jurídico dependia de romper a univocidade, dependia da introdução da voz e do ponto de vista dos terreiros e dos movimentos negros no contrafluxo da “razão negra” (Mbembe, 2014). Em que pese as manifestações públicas e incidências políticas que cercavam o caso, essa voz tinha de aparecer sob uma forma propriamente jurídica, pois, como pontua Latour, “o veículo jurídico não avança um centímetro se não estiver rebocado a direito” (2019b, p. 321). Havia as petições de *amicus curiae* nos autos, é certo, mas faltava que os desembargadores as colhessem e articulassem em seus votos.

Ao pronunciamento de Foerster seguiram-se dois outros acompanhando o relator e formando com ele maioria. Foi quando tomou a palavra José Antônio Hirt Preiss:

Com relação à questão preliminar, de acordo com o Relator e com o Revisor. Com a matéria em si, gostaria de fazer algumas ponderações e peço vênha aos eminentes Colegas, caso me alongue. Quando freqüentador das ditas e chamadas casas de religião, das quais de uma eu fui dirigente, nunca vi alguém sacrificar um animal com crueldade. A morte é limpa e rápida. Não existe esta de ecologista de final de semana dizer que em casa de religião se pratica crueldade contra animais. Alguém aqui mencionou rinhas de galo, brigas de cachorro, brigas de pássaros. Alguém admite isto e acha muito bonito. Nas Filipinas, cachorro é iguaria fina. Um vizinho meu, pastor de igreja protestante, visitou as Filipinas e nos narrou a homenagem que lhe fizeram: um cachorro foi deixado à água durante 3 dias, depois, foi superalimentado. Logo após, foi morto e assado. A iguaria fina era o estômago cheio daquela comida que ele havia ingerido antes de morrer. Povos, costumes, etc.

O eminente Procurador de Justiça, aqui presente, fez uma alusão a outras religiões, coisa que também foi mencionada pelo eminente Relator.

Se me permitem, o Alcorão diz na Surata 22: “Para cada povo temos instituído os ritos de sacrifício para que invoquem o nome de Deus, sobre o que ele agraciou de gado. Vosso Deus é único, consagrai-vos, pois, a Ele. E tu, ó mensageiro, anuncia a bem-aventurança aos que se humilham, cujos corações estremecem quando o nome de Deus é mencionado. Os perseverantes que suportam os que lhes sucedem são observantes da oração e fazem caridade daquilo com que os agradamos, e vos temos designado os sacrifícios dos camelos, entre os símbolos de Deus, neles tendes benefícios.

Invocai, pois, o nome de Deus sobre eles no momento do sacrifício e quando ainda estiverem em pé, e, quando tiverem tombado, comei, pois, deles e dai de comer aos necessitados, ao pedinte. Assim, vos sujeitamos para que nos agradeçais. Nem suas carnes, nem seu sangue chegam até Deus. Outrossim, alcança-o a vossa piedade. Assim, vo-lo sujeitou para que o glorifiquéis, para vermos encaminhado. Anuncia, pois, a bem-aventurança aos benfeitores”.

Se vale para muçulmano, vale para africano; se vale para africano e muçulmano, vale para judeu; se vale para judeu, africano e muçulmano, vale para católico.

A nossa Constituição é clara, há liberdade de culto no País.

Felizmente, em 1889, quando proclamaram a República, afastaram a religião do Estado. O Estado é laico, o Estado não se mete em religião. Então, cada um que professe a sua fé, cada um que se beneficie e ore a Deus ao seu modo.

Destarte, voto de acordo com o Relator.

Contra as imagens da selvageria no voto de Foerster, o desembargador Preiss evocava, entre textos fundadores de outras tradições minoritárias, como o islamismo, e “costumes” dos filipinos, relatos de si mesmo (Butler, 2015), dos tempos em que fora “dirigente” de uma das “casas de religião” afro. A politização da própria história de vida, como salientei na análise dos projetos de lei de São Paulo e de Salvador, ao reposicionar um membro da corporação, contamina e rearranja os limites e liames entre “nós” e “eles” de toda ela. À maneira da jaqueira de Azonsú ou dos assentamentos de Oyá, cuja materialidade compartilhada permitia a passagem do axé no direito, aqui é a corporalidade de parlamentares-iniciados (como Edvaldo Brito e Leci Brandão) e de sacerdotes-julgadores (o desembargador Preiss, também Stangler Pereira) o espaço de co-habitação entre *nomoi* que funcionava como fio condutor entre os mundos. Pela cossustancialidade entre um desembargador ou um vereador e seus “pares”, faz-se sentir a influência do axé nos demais. Quando um deles vira no santo, toda a corporação é sacudida.

Não são, assim, só o xamã e o antropólogo que detêm sua magia: autoridades públicas e magistrados que fazem santo e direito podem praticar o tribunal e a vereança como terreiro. Simas e Rufino ensinam que “praticar terreiros nos possibilita inventar e ler o mundo a partir das lógicas de saberes encantados” (2019, p. p. 42). O encantamento não diz respeito exatamente ao *tipo* do saber, mas ao modo como é performado, de maneira que o direito também pode ser saber encantado e o tribunal espaço terreirizado:

Assim, os terreiros inventaram-se, a partir do tempo/espço praticado, ritualizado pelos saberes e as suas respectivas performances. Essa consideração não despreza a referência dos terreiros a partir

de sua fisicalidade, mas alarga o conceito para as dimensões imateriais. (...) O que a noção de terreiro abrange é a possibilidade de se inventar terreiros na ausência de um espaço físico permanente. (Simas e Rufino, 2019, p. 43).

Terreirizar os espaços do direito é praticar o *nomos* como encantamento, como agenciamento de múltiplas “falanges” – as do estado e as dos orixás –, é performar os ritos judiciais com fundamentos do axé, assim como se praticam ritos de axé com categorias judiciais (as demandas, os despachos, as consultas). Trata-se menos de aplicar uma doutrina e mais de produzir o direito numa “linha cruzada”, cultivando seus intervalos interiores, mantê-lo num regime intersemiótico próximo ao da tradução. Não espanta que, assim como nos processos de tombamentos, ações judiciais que convocam santo e direito para um campo de forças convergente possam tornar-se mitos, pois o mito “propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente” na qual “a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos, e o intervalo é interior ao ser” (Viveiros de Castro, 2018, p. 58). Dito de outro modo, “se o mito é tradução, é porque ele não é, sobretudo, representação, pois uma tradução não é uma representação, mas uma transformação.” (Viveiros de Castro, 2018, p. 244).

As palavras do desembargador Antonio Carlos Stangler Pereira, que se seguiram às de Preiss, merecem ser lidas menos como representação do que como transformação. Nele, o magistrado admitia também haver presenciado cerimônias afro-brasileiras de imolação e as traduzia, com seus termos iorubás. Aludia aos métodos judeus de abate *shochet* e *shechitá*, a ritos indígenas e referenciava outro viajante europeu, não mais o alemão Max, mas o francês Pierre Verger (outro “tradutor” ou transmissor de mitos que se tornou, ele mesmo, um “mito” da tradução e da circulação):

(...) Já assisti cerimônias religiosas de cultos afro-brasileiros, com matança de animais de dois e quatro pés, aves e bodes, que são degolados, mas nunca presenciei qualquer crueldade, o que já não acontece em matadouros e frigoríficos, onde os bichos são sacrificados muitas vezes de forma desumana, sem falar nos abatedouros clandestinos.

Proibir o sacrifício de animais nos cultos afro-brasileiros, é atentar contra a liberdade religiosa, na conformidade do inciso VI do art. 5º da Constituição Federal, uma vez que a cerimônia de iniciação, nessas religiões de origem africana, envolve sacrifício de animais, quando o iniciado faz o *bori*, na linguagem popular “bater cabeça”, uma vez que *ori*, em *iorobá*, significa cabeça.

Esclarece Olga Gudolle Cacciatore, em Dicionário de Cultos Afrobrasileiros, com relação ao significado de *bori*:

Bori (ou obori) – Cerimônia ritual do Candomblé e terceiros afins, também chamada “dar de comer à cabeça”. Finalidades: Fortificar o espírito do crente para suportar repetidas possessões, ou por estar por elas enfraquecido (profilaxia e terapêutica), penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra influências negativas. É realizada na iniciação e fora dela e dedicada ao orixá pessoal, “dono da cabeça”. A pessoa fica ajoelhada sobre uma esteira, no roncó, vestida de branco. Após consulta ao orixá, sua cabeça é esfregada com uma pasta de obi, orobô etc., depois banhada com ervas sagradas e sangue de animal de duas patas, sacrificado na hora, ritualmente. (Editora Forense Universitária, RJ, 3ª Edição, 1988, pág.68).

Para aqueles que não sabem, a língua dos orixás é o *iorobá*, ou melhor dizendo o *nagô*, língua falada na Nigéria, que se impôs nos cultos afro-brasileiros trazida pela diáspora dos povos africanos.

(...)

Um francês, Pierre Verger, depois de iniciado, Pierre Fatumbi Verger, porque “Fatumbi” quer dizer renascido, e que viveu parte de sua vida no Brasil e morreu na Bahia, além de seus trabalhos fotográficos que o tornaram conhecido internacionalmente, também escreveu e publicou obras a respeito dos orixás, pois as suas viagens à África contribuíram para aprimorar sua cultura a respeito da religião que atravessou o Atlântico e se implantou não só no Brasil, como em todo o continente americano e especialmente nas Antilhas, onde a diáspora africana se fez com mais intensidade.

Aliás, Pierre Verger, também publicou uma obra sobre o tráfico, intitulada “O fluxo e o refluxo das águas do Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos”, um relato histórico dos mais valiosos sobre a escravidão, uma infâmia que não pode ser esquecida, mas que deitou no Brasil as suas raízes, através da religião e de sua contribuição cultural, especialmente na música, onde a percussão se incorporou definitivamente.

É de observar-se que no Haiti se pratica o vodu, que também inclui o sacrifício de animais, por ter a mesma origem religiosa vinda da África.

O mesmo Pierre Verger, publicou uma obra em edição bilingue (*iorobá/português*) sobre a medicina tradicional usada na África, especialmente na Nigéria, pois era profundo conhecedor das coisas africanas, além de escrever sobre os orixás, em edição da EDUSP – Editora da Universidade de São Paulo, também a Editora Corrupio editou obras de Verger.

Não vejo como proibir a prática de uma religião em sua plenitude de culto, apenas porque adota em seus rituais a matança de animais, que nem sempre se faz presente, apenas em determinadas ocasiões.

Esclareço que o ano de 2005, é regido por Oxum e Oxalá.

“Oxum, orixá do rio Oxum em Oxogbo, província de Ibadan, na Nigéria África Ocidental. Deusa das águas doces – rios, lagos, cachoeiras – bem como da riqueza e da beleza. Deusa-menina, faceira, a mais jovem e preferida esposa de Xangô, por tanto uma das Rainhas de Oyó, segundo os mitos. Há vários tipos ou “qualidades” de OXUM: APARÁ (guerreira), O. PANDÁ (esposa de Ibualama e mãe de Logunedê), IABÁ OMI (ligada as apetebe), O. ABALÔ (com leque) etc. É sincretizada com diversas N. Senhoras: das Candeias (ou Candelária) (BA), Conceição (BA, RIO, Recife, Porto Alegre), Virgem Maria (BA), N.S. do Carmo (Recife) etc. Como N.S. das Candeias, sua festa é a 2 de fevereiro (Presente nas águas), mas, na BA, também Yemanjá é festejada nesse dia, sendo em troca, Oxum cultuada também na data de Yemanjá, 8 de dezembro (N. S. da Conceição). Segundo os mitos, Oxum é filha de Yemanjá. Atualmente em cultos não tradicionais, Oxum é às vezes confundida com Oxumarê, sendo o nome a única semelhança com o deus do arco-íris. Símbolos – espada (semelhando adaga) e abebê, em latão. A miniatura deste fica junto ao otá (pedra de rio ou cachoeira – U.), dentro de terrina de louça branca, no mel. Dia – sábado. Comidas – omolocum, ipeté, adum, xim-xim de galinha etc. Sacrifício – cabra, galinha, pata, conquém. No ossé anual – ainda milho com coco, ovos cozidos etc. A pomba é animal sagrado para Oxum, pois, segundo uma lenda, transformada em pomba ela pode fugir do cativeiro. No peji, além das quartinhas, pratos, vasilhas, com água e comida, para todos os orixás, há para ela flores, perfumes, bonecas etc. Indumentárias – amarelo-dourado – saia longa, blusa branca rendada (às vezes sem blusa), pano da Costa amarelo (mais claro que saia) amarrado sobre os seios, ojá com laço, para fixá-lo. Passando sobre o pescoço e caindo até a saia, terminado em laços, outro ojá. Na cabeça sobre ojá com pontas caídas nas costas, o adê (coroa) com franjas de miçangas, em latão, ou de pano bordado com vidrilhos e miçangas. Colares – fios de contas amarelo-ouro, translúcidas, colar de balangandãs (pentes, espelhos, peixes, colheres etc.) em latão (metal amarelo) e argolão do mesmo metal, de que são também as 4 pulseiras (2 braceletes, 2 punhos). Nas mãos, espada e abebê de latão. Na Umbanda (na mais próxima do Candomblé, usa roupa dourada e colares azuis), veste branco e azul. É chefe da Falange da Sereias, na linha vibratória de Yemanjá. É chamada, carinhosamente, “Mamãe Oxum” e sincretizada com N.S. da Conceição. É muito cultuada nas cachoeiras. Sua graciosa dança imita uma mulher faceira tomando banho no rio, penteando os longos cabelos etc. No Candomblé representa a feminilidade por excelência e é patrona da gravidez protetora das crianças que ainda não falam.

Era assim que Oxum, em suas múltiplas “qualidades”, inundava os autos. Regente do ano do julgamento, como o desembargador Stangler Pereira fazia questão de pontuar,

e “chefe da falange das sereias”, a deusa do navio lançava o processo no *nomos* oceânico. Se era preciso invocar espíritos ou espectros europeus para legitimar a vi(r)agem, havia Pierre Verger (consagrado a Xangô na Bahia e depois a Orunmilá na Nigéria), o “francês” que se tornou nativo, renascido como *Fatumbi* ao percorrer os fluxos e refluxos da diáspora afro-atlântica, ele mesmo icônico dos enredos entre esses mundos:

A figura mais emblemática desse movimento que buscou estabelecer vínculos entre o Brasil e a África foi sem dúvida Pierre Verger. Ele chegou ao Brasil em 1946, após longo périplo, na América Latina. Em São Paulo, encontrou Roger Bastide, que lhe recomendou ir à Bahia para encontrar a África, a qual já conhecia por lá ter trabalhado como fotógrafo. Verger chegou a Salvador em 5 de agosto de 1946. Apaixonou-se pela cidade e por seus cultos religiosos, e não mais partiu.

Verger procurou, pela comparação entre a África e a Bahia, fazer sobressair a fidelidade dos negros baianos à África. Filho espiritual da mãe-de-santo do Axé Opô Afonjá, Senhora de Oxum, que sucedera Aninha, falecida em 1938, Verger não se interessava muito pelo trabalho de antropólogo; durante as sucessivas viagens à África, tomava notas apenas para “cumprir seu papel de mensageiro” e poder assim “contar a África” aos amigos baianos (...) (Capone, 2004, p. 274)

Tabém sobressaía, no voto de Stangler Pereira, o conceito de “falange”. Entre os gregos, “falange” indicava um “corpo de tropas” ou um corpo de corpos. Um corpo de tropas é um arranjo de peças intercambiáveis e ordenadas segundo diagramas, uma célula de exército. Um espírito ou guia, ao assumir essa posição no campo de batalha ou de trabalho espiritual, torna-se um “falangeiro”, membro da falange pela qual passa a responder. Assume a denominação e a performance de sua família de ancestrais e, assim, passa a compor sua singularidade com a multiplicidade em que participa. Isso explicaria como, por exemplo, Exu Tranca-Ruas pode ser um e muitos, baixando em vários terreiros ao mesmo tempo (ou mesmo em audiências judiciais, esporadicamente), pois integra uma falange que atenderia por esse nome ou nessa “linha”. Diacríticos particulares podem ser associados à sua alcunha genérica, como “Exu Tranca-Ruas *das Almas*”. Cada marcador - “Exu”, “Tranca-Ruas” e “das Almas” – é um índice de singularização daquela entidade.

“Falange” é, até onde atesta meu trabalho de campo, um conceito mais corrente na umbanda que no candomblé. É verdade que os santos também existem e são cultuados como fractalidade. No candomblé, as “qualidades” dos orixás, bem como seus *orukós* (nomes) individuais, funcionam de modo similar, porém não idêntico. Entre as falanges e as qualidades há diferenças importantes. Reporto-me a uma conversa com um exu-catiço ou “malandro” de Pai Ubaldino, na qual ele expôs a um reservado grupo de filhos(as)-de-santo, a ideia de falange por meio de uma comparação com as instituições: “Uma falange é assim. Um policial, por exemplo, tem uma patente que é dele mas da polícia toda. A polícia é uma falange”.

Tomei nota daquela descrição assim que pude, encerrados os trabalhos do dia. Revendo minhas anotações, a proximidade da “falange” com categorias sociológicas como “corporação”²⁰⁸ me espantou. Autoridade, empresa, corporação, instituição, essas noções foram fulcrais para a elaboração da teoria do estado e do direito público modernos, fazendo parte da obra de autores como Weber, Jellinek e Kelsen. Senti que havia na passagem inquietante do orixá em sua multiplicidade qualitativa para a ideia de falanges de espíritos, um gérmen da lei do estado dentro do *nomos* do axé, um sedentarismo seminal no solo do nomadismo afro-diaspórico. Seria o *falangismo* parte do que foi interpretado como “a morte branca do feiticeiro negro” (Ortiz, 1991)? Não pude avançar na hipótese, mas, num sentido muito peculiar para o qual meu campo me empurrava, essa homologia entre corporações estatais e agremiações espirituais era produtiva.

Nos trabalhos do tribunal gaúcho que julgava o sacrifício - ele mesmo uma corporação no sentido kelseniano, ou seja, uma comunidade de indivíduos a que a ordem jurídica impõe deveres e confere direitos subjetivos que não podem ser vistos como deveres ou direitos dos indivíduos que formam esta corporação - cada desembargador também era um “falangeiro”. A autoridade de sua decisão advinha de serem ao mesmo tempo sujeitos de si e da totalidade de suas instituições, (in)corporando a própria jurisdição ou “a *lex animata*, a lei incorporada no corpo humano” (Latour, 2019b, p. 267).

Fazendo valer essa autoridade, o chefe dos falangeiros da jurisdição interrompeu a primeira sessão de julgamento do sacrifício. O corte veio do presidente da corte²⁰⁹. O

²⁰⁸ “Também importante é o conceito de instituição (Anstalt), “uma associação cuja ordem estatuída se impõe, com (relativa) eficácia, a toda ação com determinadas características que tenha lugar dentro de determinado âmbito de vigência” (Weber, 1999, v. 1, p. 32). Dusza (1989, p. 76) destacou o caráter compulsório e quase corporativo que as instituições assumiam na sociologia da dominação weberiana. Mas chama a atenção para o fato de Weber ter preferido utilizar esse conceito em vez do conhecido conceito de corporação (Körperschaft). A definição do Estado como uma corporação era frequente na Staatslehre alemã e antes mesmo dela. Segundo o historiador Otto von Gierke (1913, p. 69), um autor ao qual Weber frequentemente recorria em seus estudos, os conceitos de Estado e Império estavam, para o pensamento político medieval, subsumidos no conceito de corporação. Jellinek (2000, p. 196), por sua vez, definia juridicamente o Estado como “a corporação (Körperschaft) formada por um povo, dotada de poder de mando originário e assentada em determinado território”, embora rejeitasse a noção de Estado como instituição. O conceito weberiano de instituição (Anstalt), entretanto, tem a vantagem sobre o conceito de corporação (Körperschaft) por ser o de instituição mais abrangente. A corporação é uma forma particular de instituição, ou seja, embora toda corporação seja uma instituição nem toda instituição é uma corporação. No pensamento político alemão do início do século XX, a corporação era compreendida ‘como uma comunidade de indivíduos a que a ordem jurídica impõe deveres e confere direitos subjetivos que não podem ser vistos como deveres ou direitos dos indivíduos que formam esta corporação como seus membros, mas competem a esta mesma corporação’ (Kelsen, 2003, p. 194)”. (Bianchi, 2014, p. 93)

²⁰⁹ Lewandowsky capta as sutilezas das intervenções e interrupções, tão mais incisivas e frequentes quanto mais antiga e consolidada a posição de um magistrado: “Interromper o pronunciamento de um ministro é muito comum em julgamentos, como uma tentativa de ponderar sobre alguma questão antes que se determine o voto com a expressão “É como voto, Presidente”. No entanto, as interrupções costumam acontecer apenas entre os ministros mais antigos; os mais novos, poucas vezes se pronunciam durante a

desembargador Osvaldo Stefanello entendia que o caso era de “delicado equacionamento” e exigia uma revisitação dos autos:

(...) Porém, foi muito bem dito no voto do eminente Relator que não há direitos absolutos, nem de culto religioso. O único direito absoluto é o direito à vida. Pergunto se é possível confundir liberdade de culto, de liturgia, de prática religiosa com o sacrifício de animais? São seres vivos como nós. Não há muita diferença entre um homem e um animal no que diz com o ser um ser vivo, a não ser no chamado “espírito” ou “alma”, da qual nós seríamos portadores.

(...)

O sacrifício de um animal não é ato de crueldade? Faço esse questionamento, porque tenho sérias dúvidas a respeito dessas questões que estão sendo discutidas e deveria pelo menos justificar por que tenho dúvidas.

Daí que, com vênha e respeito aos eminentes Colegas que já se posicionaram, vou pedir vista para, com tranquilidade, reler a questão, reestudá-la e numa das próximas sessões trazer o meu voto.

Semanas mais tarde, quando retomado o julgamento, o presidente confirmou seu voto pelo deferimento da ação de inconstitucionalidade, alegando, após sua consulta ao processo, que não se poderia criar uma preferência excepcional para as religiões de matriz africana e que a constituição teria entronizado a vida e o meio ambiente. Cinco de seus colegas o acompanharam, alterando os votos proferidos na sessão anterior.

Até que a última fórmula seja pronunciada, até que o último voto seja contabilizado, até que a ata esteja assinada e o acórdão publicado, não se pode prever (e, dizem alguns advogados, dá até azar fazê-lo) o resultado final. Cada intervenção, cada fala, cada comentário, cada meneio de cabeça ou aceno de mão, cada semblante de indignação ou de indiferença faz deslocar alguma coisa, muda de lugar e ordem os objetos de valor do direito. É nessas sutis transfigurações que o direito faz sua passagem:

A passagem do direito se manifesta inicialmente na modificação que todos esses objetos de valor sofrem, com sua circulação acelerada ou retardada. No curso desse pequeno episódio, toda uma série de tensões, vetores, correntes, pressões se encontra levemente rearranjada. Os sujeitos adquirem ou perdem o interesse; as reputações são feitas e desfeitas; os revisores, relatores, advogados e presidentes ganham segurança e autoridade; há deslizos; obstáculos são superados; fundamentos são invocadas; as coisas não seguem; desliza-se para outro terreno; precedentes são reforçados; interpretações são revisadas. (Latour, 2019b, p. 174)

O resultado, mesmo com a intervenção do presidente que levou a uma reversão em cadeia de votos, foi favorável ao povo de santo: quinze contra dez. Foi contra essa decisão que o Ministério Público do Rio Grande do Sul interpôs o Recurso Extraordinário 494601, em dezembro de 2005. O RE é um desdobramento processual manejado para

fala de um colega, embora durante suas exposições sejam recorrentemente interrompidos.” (Lewandowsky, 2014, p. 186)

submeter questões constitucionais ao STF, que concentra este tipo de controle. No recurso, os autores basicamente repetiam os argumentos anteriores. Durante os mais de doze anos (o número é simbólico por associar-se ao odu *Ejilá-Xeborá*, regido por Xangô) transcorridos entre a recepção da peça em Brasília, em 2006, até o início do julgamento, em 2018, diversas entidades (diversas “falanges”) também inseriram seus pontos de vista.

O quadro a seguir sintetiza os pedidos de ingresso como “terceiro interessado” ou *amicus curiae* (“amigo da corte”) no RE 494601, por ano de análise e resultado do pedido:

Entidade	Ano da análise	Resultado
Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal	2017	Deferido ingresso
Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afrobrasileiros do Rio Grande do Sul (Ceucab/Rs)	2017	Deferido ingresso
União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil	2017	Deferido ingresso
Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande – FAUERS	2017	Deferido ingresso
Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul	2007	Indeferido ingresso
Ile Axé Omi Olodo e C.E.U Cacique Tupinambá	2007	Indeferido ingresso
CEDRAB-Congregação em Defesa das Religiões Afro-brasileiras (CEDRAB)	2007	Indeferido ingresso
Sociedade Religiosa Cultural e Beneficente São Salvador – Ilê Axé Oxumarê	2007	Indeferido ingresso
Templo de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro D'Ararobá	2017	Indeferido ingresso
Instituto Social Oxê	2017	Indeferido ingresso
Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Ilê Axé Oxalá Talabi	2017	Indeferido ingresso
Associação São Jorge do Engenho Velho – “Terreiro do Engenho Velho da Casa Branca”	2017	Indeferido ingresso
Sociedade Cruz Santa do Axé Opó Afonjá	2017	Indeferido ingresso
Associação Beneficente Religiosa e Cultural Omo Agboulá	2017	Indeferido ingresso
Associação de São Jorge Ebé Oxossi – “Terreiro do Gantois”	2017	Indeferido ingresso
Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara	2017	Indeferido ingresso
Sociedade São Jerônimo do Alaketo	2017	Indeferido ingresso

Associação Beneficente Pena Dourada	2017	Indeferido ingresso
Coletivo de Entidades Negras da Bahia – CEN-BA	2007 e 2017 (novamente)	Indeferido ingresso
Associação Cultural, Socioeducacional, Beneficente e Religiosa IFÁ AJE	2017	Indeferido ingresso

Tabela 1 - Entidades solicitantes de ingresso como terceiro interessado ou *amicus curiae* no Recurso Extraordinário 494601, por ano e resultado da decisão monocrática do relator do processo.

Das vinte entidades que solicitaram participação e direito de manifestação no recurso, dezoito falavam em nome dos terreiros (de distintos estados da federação, com sensível concentração no Rio Grande do Sul, onde a polêmica emergira, e na Bahia, com maior número de casas tombadas); uma representava o órgão que propusera a norma impugnada (a ALRS); e uma os grupos animalitários. Apenas 1/5 delas foi admitida como *amicus curiae* ou como “terceiro interessado”: três organizações das religiões afro-brasileiras e o Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal. Nos despachos do relator, não é tão evidente o critério para admissão, embora cada pedido tenha sido apreciado pelo ministro individualmente. Às entidades admitidas se conferia o direito de apresentar memoriais esboçando suas razões e também o de sustentá-las no dia do julgamento.

Vale salientar que alguns dos pedidos foram protocolados em conjunto, como a) o da Comunidade Terreira Yle Axe Yemonja Omi Olodo e C.E.U Cacique Tupinamba e da Congregação em Defesa das Religioes Afro-Brasileira - CEDRAB/RS²¹⁰; b) o do Instituto Social Oxê, da Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Ilê Axé Oxalá Talabi e do Templo de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro D’Ararobá; c) e o do grupo de terreiros tombados ou em processo de tombamento pelo IPHAN²¹¹ (parte dos quais compareceria à reunião com a ministra Carmem Lúcia relatada por Mãe Baiana).

²¹⁰ Essas três entidades foram as primeiras a requerer ingresso como *amicus curiae*, além de haverem solicitado à ouvidoria da SEPPR, em 2007, que monitorasse o RE 494601 no STF. O ofício fora assinado por Babá Diba de Yemonjá (liderança das casas de batuque gaúchas desde o início da polêmica do sacrifício e atual coordenador nacional da RENAFRO, ao lado da Yá Nilce Naira de Iansã) e pelo Ogã José Marmo da Silva (anterior coordenador nacional da rede, através do convite de quem passei também a integrá-la, em 2015). Na pesquisa, eu me reencontrava com minha própria trajetória política e com os ancestrais que me levaram a ela. A RENAFRO Saúde também seria um dos atores centrais na mobilização das comunidades de terreiro para a incidência e o acompanhamento do julgamento do caso, sendo Mãe Baiana de Oyá, por exemplo, coordenadora do núcleo da rede no Distrito Federal.

²¹¹ Peticionaram em conjunto a Associação São Jorge do Engenho Velho – “Terreiro do Engenho Velho da Casa Branca”, a Associação de São Jorge Ebé Oxossi – “Terreiro do Gantois”, a Sociedade São Jerônimo do Alaketo, a Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara, a Sociedade Cruz Santa do Axé Opó Afonjá, a Associação Beneficente Religiosa e Cultural Omo Agboulá, a Associação Beneficente Pena Dourada e o Coletivo de Entidades Negras da Bahia – CEN-BA, alegando serem “os primeiros templos religiosos afro-brasileiros edificados no Brasil, especificamente na Bahia, sendo considerados os templos matrizes, fundadores, precursores, dos quais originou-se o arcabouço dogmático, doutrinário e litúrgico que conforma o Candomblé, a Umbanda e demais vertentes religiosas afro-

Apesar das solicitações que chegaram em 2007, logo após a distribuição do recurso no STF, o maior volume de pedidos de intervenção no processo se deu após o despacho do ministro Marco Aurélio que reinseriu o caso na pauta do STF. Como o ato de “despachar” Exu para abrir os trabalhos de candomblé²¹², despachar (n)um processo também significa colocá-lo em movimento, convidando à dinamicidade das “partes”. É assim que os autos “andam” e é isso que “comem”. Artefatos do encontro que são (noção que prefiro à terminologia do sincretismo), eles podem ser “tomados” pelo axé:

Dentro dessa idéia de ritual como metáfora gramatical, as coincidências assinaladas podem apontar para um sincretismo laico. As crenças mediúnicas teriam sofrido um sincretismo com o discurso jurídico-burocrático. Não se pode determinar a época na qual se originou tal sincretismo, mas o fato é que essas categorias, presentes no discurso da crença, aparecem no discurso jurídico desde 1890 e estão presentes nos dois discursos até hoje. (...) Parece possível a conversa entre católicos, espíritos, umbandistas e candomblezeiros que experimentam o sincretismo religioso no mesmo sentido em que é possível a conversa entre juizes, promotores, advogados, cultores de caboclos, orixás, espíritos e santos. (...) O aparelho jurídico pode ser tomando pela umbanda ou pelas religiões mediúnicas? Ou o inverso? (Maggie, 1992, p. 180)

Maggie não surpreende apenas assimilações e circularidades lexicais. Embora a autora deixe de desdobrar a ideia, a tomada do *nomos* pelo axé é uma virada do direito no santo, como se a perspectiva²¹³ dos terreiros “montasse” o corpo burocrático. Acontecimentos como a propositura de uma lei municipal, a abertura de um processo judicial, a instauração de um inquérito criminal, a transferência de um acervo etnológico, se alimentados para tanto, podem fazer enredo, podem atrair em seu campo de força direito e santo, levando-os a “comer juntos”, no alguidar de um mesmo ebó coletivo.

brasileiras”. Ainda, destacavam que a Associação São Jorge do Engenho Velho – “Terreiro do Engenho Velho da Casa Branca” – foi fundada em 1735, o “Terreiro de Gantois”, em 1849, o Terreiro do Alaketo, em 1616, o Tumba Junsara, em 1919, o Ilê Axé Opô Afonjá, em 1910, o Ilê Omo Agboulá, em 1934, a Associação Beneficente Pena Dourada, em 1996 e o Coletivo de Entidades Negras, em 2005. Apenas os dois últimos não são entes tombamentos, atualmente, pelo IPHAN. Os demais, juntos, representam mais da metade das onze casas tombadas em nível federal.

²¹² “Para que não haja rixas, invasões da polícia (nas épocas em que há perseguições contra os candomblés), é preciso pedir-lhe que se afaste; daí o termo de despacho, empregado algumas vezes em lugar de padê, despachar significando “mandar alguém embora”. Exú é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos Orixá (...) pois eles o encarregarão - e o padê não tem outra finalidade - de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil.” (Bastide, 1961, pp. 22 -23)

²¹³ Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. (...) O que estamos chamando de “corpo” portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus, um ethos, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal. (Viveiros de Castro, 2018, pp. 65-66)

3.3. Entre eguns e *de cujos* ou A “herança” do direito

Enquanto não era julgado o RE 494601, no STF, os batuques não ficaram parados no Rio Grande do Sul. Uma de suas principais feitura, nesse ínterim, foi o “assentamento” de um Conselho do Povo de Terreiro junto ao gabinete do governador (atualmente vinculado à Secretaria Estadual de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos).

Ao apreciar o processo de instituição ou de “assentamento” do CPTERS, Cunha (2020) o avalia como um dispositivo político que articula diferença como unidade. As segmentações políticas afro-religiosas, em parte gestadas na própria mobilização contra a proscrição do abate animal, foram inscritas no Decreto Estadual 51.587/2014, que oficializou a criação do Conselho. Inspirado numa carta entregue por diversos(as) sacerdotes(isas) ao governador Tarso Genro em 2011 e redigida pelo filósofo e teólogo Jayro Pereira de Jesus (então presidente da Associação Nacional de Teólogos e Teólogas Afrocentrados/as da Tradição de Matriz Africana), o decreto conceituava:

Art. 1º Fica criado o Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul, com a finalidade de desenvolver ações, estudos, propor medidas e políticas públicas voltadas para o conjunto das comunidades do povo de terreiro do Estado, caracterizando-se como um instrumento de reparação civilizatória, na busca da equidade econômica, política e cultural e da eliminação das discriminações.

Parágrafo único. Para efeito deste Decreto considera-se Povo de Terreiro o conjunto de mulheres e de homens vivenciadores de matriz africana e Afro-Umbandistas, que foram submetidos, compulsoriamente, ao processo de desterritorialização, bem como de desenraizamento material e simbólico, civilizatoriamente falando, de várias partes do continente africano, cuja visão de mundo não maniqueísta e/ou dicotomizada e por conta do rigor teórico da oralidade, ressignificaram, na dispersão pelas Américas, sua cosmovisão de forma amalgamada devido aos elementos culturais invariantes, onde operaram, portanto, um “ativo interculturalismo” que se (re)territorializou geotopograficamente, sob os fundamentos da xenofilia em que se consubstanciou toda uma dinâmica intercultural e transcultural, e que assim o é no Estado do Rio Grande do Sul, como em todo o Brasil.

O destaque dado aos processos de “des/reterritorialização” e de “desenraizamento material e simbólico”, bem como as ideias de “interculturalismo ativo” e de “xenofilia” privilegiavam e davam densidade aos enredos como modo afro-diaspórico de engajamento com a diferença. Boa parte dessa elaboração já figurava na carta de 2011:

CARTA DO POVO DE TERREIRO DO RIO GRANDE DO SUL AO GOVERNADOR TARSO GENRO. PORTO ALEGRE, 21 DE NOVEMBRO DE 2011.

ANO INTERNACIONAL DO AFRODESCENDENTE

EXCELENTÍSSIMO GOVERNADOR DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL DR. TARSO GENRO

Dignitárias e Dignitários dos Povos de Terreiros da cidade de Porto Alegre e de municípios do Estado do Rio Grande do Sul, ao atender o convite de Vossa Excelência para início de uma relação mais efetiva e construtiva, no Ano Internacional do Afrodescendente, querem aproveitar, este momento simbólico, para qualificar o diálogo que se expressa através de anseios coletivos.

Nessa nova etapa que se pretende inaugurar, queremos entrar por inteiro e significativamente. Em assim sendo, é imperativo que preconceitos, estereótipos e estigmas estejam debelados por completo para que as relações de elaboração de políticas fluam com denodo, desembaraçadamente. (...)

Relevantemente, os Terreiros são espaços de Valores Civilizatórios, *locus* comunitários de toda uma pedagogia que se dinamiza calcada em pressupostos ancestrais amalgamados, onde a Vida é potencializada.

Igualmente e como num complexo, nas Comunidades de Terreiro subjazem conteúdos de natureza filosófica e teológica de visão de mundo que permeia toda uma concepção existencial.

(...)

Ao histórico e secular recobrar o papel dos Povos de Terreiro na sociedade brasileira, incorrem em graves equívocos aqueles que visualizaram ou visualizam hodiernamente as Comunidades de Terreiro como lugares apenas e tão somente de práticas religiosas, onde apenas se desenvolvem rituais.

Em meio ao processo das tentativas de desumanização mediante as sucessivas etapas de desenraizamento, desterritorialização operado pelo tráfico transatlântico, devido ao rigor teórico da Oralidade, os africanos resignificaram as suas estruturas sociais e metafísicas, adquirindo contornos regionalizados em que, como num verdadeiro paradoxo face à opressão imposta aos escravizados, os ditames da xenofilia como um determinante do quadro axiológico africano sedimentou com povos autóctones efetivos imbricamentos. Assim se deu com outros universos materiais e simbólicos, quer seja como estratégia de resistência, persistência, demarcação de territorialidade mítica, entre outras intencionalidades em meio à adversidade. Pontua-se que a Umbanda também se edifica sob a lógica da xenofilia mesmo em seu viés evolucionista.

Incorrem em gravíssimos equívocos por ignorância, desconhecimento ou má fé todos os que em face das discussões correntes acerca da laicidade do Estado, colocam no mesmo bojo do referido debate, os Povos de Terreiro e suas comunidades, pois não se trata de uma religião nos moldes judaico cristão.

O Estado brasileiro, nos seus âmbitos, seja dos Executivos Municipais, Estaduais, Nacional, bem como no que competem aos poderes Legislativos e ao Judiciário que não relevarem as particularidades civilizatórias da cosmovisão africana, considerando as adequações na diáspora das Américas, em que se situa o Brasil e o Estado do Rio Grande do Sul, indubitavelmente incorre em preconceito, discriminação e, por conseguinte, em racismo.

(...)

Repota nas Comunidades de Terreiro na dispersão pelo Brasil, em Porto Alegre e no Rio Grande do Sul como um todo, por vez difusa por outra concentradamente interagente, uma concepção de Vida de origem africana operacionaliza-se de forma a denotar que “todas as criaturas existem em profunda interação, como numa corrente de forças. Nada se move neste universo sem influir nas outras forças com o seu movimento. O mundo das forças comporta-se como uma teia de aranha onde não se pode fazer vibrar um só fio sem agitar todas as malhas”.

(...)

Ao descivilizar e conotar caráter estritamente religioso ao continuum civilizatório afrodescendente arrolando à dinâmica social de estrutura fortemente maniqueísta e/ou dicotomizada, a sociedade e o Estado acabam por direta e indiretamente corroborar com o racismo e seu correlato mais perverso que se traduz pela intolerância religiosa que grassa no país, nos Estados do Sul e, notadamente, no Rio Grande do Sul. Desta forma, busca ontológica de ver o mundo e com ele se relacionar.

A colonialidade do poder e das relações sociais vigentes, cujas elites dominantes insistem na predominância eurocêntrica em detrimento da matriz civilizatória africana, têm demonstrado forte apego ao ideário colonialista ou neocolonial, em que pese todo discurso político encetado de reconhecimento e valorização da Diversidade, em que se destaca as demandas históricas das Relações Étnico compreendidas e dimensionadas civilizatoriamente, sobressaindo Povos de Terreiros.

Diante dessa análise, reafirma ritualística e da culturalização, pois a atuação dos terreiros se manifesta como eixo estratégico para qualquer discussão, definição e encaminhamento de políticas para o Povo Negro.

Tendo como fundamentação o exposto, propõe:

- Assentamento imediato de uma representação dos Povos de Terreiro no Conselho Estadual de Desenvolvimento Econômico Social
- Criação de um Conselho de Políticas Públicas para Povos de Terreiro, vinculado ao Gabinete do Governador, com o objetivo de pensar e construir ações afirmativas e políticas públicas;
- Transformação da Coordenadoria de Igualdade Racial em uma Secretaria com uma estrutura para o desenvolvimento de políticas voltadas para o Povo Negro, sem deixar de incluir os Povos Indígenas.

Assinam: Carlos Nunes de Souza (Baba Carlos de Sango) / EGBÉ ÒRUN ÀIYÉ RS
 Clovis Alberto Oliveira de Souza (Baba Clovis di Aganju) / CEUCAB/RS
 Jayro Pereira de Jesus (Egbon Ògiyán Kalafò Olorode) / ESTAF
 Leonor dos Santos Almeida (Iya Norinha de Osalá) / CEDRAB RS
 Marcelo D. de Souza (Baba Marcelo D'Ogun)/MEMORIAL 13 DE AGOSTO
 Rafael Duda (Baba Rafael de Bará) / GT de Matriz Africana da CMPA
 Sandrali de Campos Bueno (Iyá Sandrali d'Osun) / RENAFRO PELOTAS
 Valmir Ferreira Martins (Baba Diba de Iyemonjá) / RENAFRO-SAÚDE/RS
 Vera Soares (Iyá Vera Soares dy Oiya Laja) / FORMA / RS

A carta era, em si mesma, um artefato do encontro. Escrita numa encruzilhada não só de linguagens e mundos normativos, mas de caminhos da cidade - as reuniões da “Marcha pela Vida e pela Liberdade Religiosa”, coletivo que concebeu o documento, ocorriam em parte no Mercado Público de Porto Alegre, ali onde está o assentamento do Bará – não espanta que a carta constitua uma milonga cosmopolítica. Seus(suas) autores(as) certamente estavam inspirados(as) por exu e seu (bara)perspectivismo:

O termo que, em yorùbá, significa “aquele que precede, que toma a vanguarda, que vai à frente dos outros” (...) é “asiwajú”. Assim, o baraperspectivismo pretende se impor também como um asiwajú. É um conceito que procura abrir os caminhos do discurso filosófico da diáspora africana, rompendo com os valores logocêntricos da cientificidade. Não é um sistema de pensamento. É uma obra que atravessa o discurso da ciência e o da filosofia ocidental, para revelar uma experiência que se constituirá como um exemplo da possibilidade de criação de uma filosofia a partir das perspectivas do negro no contexto contemporâneo da diáspora. (Santos, 2020, p. 27)

Baraperspectivando a ação política, a carta ousava ser uma experiência de pensamento (Viveiros de Castro, 2018), traduzindo e tomando como conceitos rigorosamente filosóficos as categorias e pontos de vista nativos dos terreiros. Nesses giros, demandava-se o “assentamento imediato de uma representação dos Povos de Terreiro no Conselho Estadual de Desenvolvimento Econômico Social”. A ideia de *conselho* é, ela mesma, parte importante do vocabulário dos terreiros, tanto em sua expressão mitológica – como a figura do Conselho de Ministros de Xangô, em Oyó, à qual o amalá (termo que, dizem alguns, significa literalmente “conselho”) remete – como

diplomática, nas coalizações do povo-de-santo, desde a instituição dos Obás de Xangô no Opô Afonjá, na década de 30²¹⁴, e dos Congressos Afro-Brasileiros (Santos, 2005).

Já o verbo “assentar”, no documento, constava em duas versões: significava “garantir um assento”, uma cadeira²¹⁵ ao povo-de-santo no “Conselhão” (o Conselho Estadual de Desenvolvimento Econômico e Social), mas também era “plantar o axé” dentro do território do estado, por meio da instituição de um Conselho de Políticas Públicas para Povos de Terreiro. Nesse registro intersemiótico, a própria carta era “como uma teia de aranha onde não se pode fazer vibrar um só fio sem agitar todas as malhas”. Ao serem “agitados” em conjunto, *nomos* e axé vibravam em seus modos minoritários.

²¹⁴ Os Obás de Xangô, os doze ministros do conselho do Alafin de Oyó, foram incorporados na década de 1930 à estrutura hierárquica do Ilê Axé Opô Afonjá por Mãe Aninha Obá Bii, com o auxílio do babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim, cujo cargo era *Ajimudá*, cumprindo tanto funções litúrgicas como políticas, entre elas, a integração de pesquisadores-ogãs (artistas, antropólogos, políticos, etc.), inclusive os próprios P. Verger e R. Bastide, à comunidade de culto. Lima narra a história da instituição dos Obás e de sua divisão em duas “falanges”, a do “lado direito” ou “mão direita” e a do “lado esquerdo” ou “mão esquerda”: “Os Obás de Xangô eram, como disse, originariamente em número de doze, divididos em duas falanges, seis do lado direito, os chamados obás da direita, e seis do lado esquerdo, conhecidos como obás da esquerda. (...) No nagô, no nagô da casa, os obás da direita são os *l’òwò òtún*, mão direita, e os da esquerda *l’òwò òsí*, mão esquerda” (Lima, 2010, p. 294). Os obás da direita têm direito à voz e voto, os da esquerda apenas à voz. Esse corpo de ogãs assim, metaforicamente são o “braço direito” da yalorixá da casa, não raro assumindo a liderança das associações civis representantes do terreiro para questões jurídicas e sociais. Como salienta Capone, “o caráter político da instituição dos Obás de Xangô fica evidente à análise”, desde o início o conselho foi concebido como “instrumento político” (2004, pp. 284-285).

²¹⁵ As cadeiras e os assentos encarnam, no candomblé, a estatura do posto ocupado pelas autoridades religiosas. A cadeira, como vimos, é item fundamental nas suspensões/confirmações de ogã e sua materialidade (matéria-prima, cor, forma, inscrições, altura) expressa a identidade-singularidade de quem se “assenta” ali, a exemplo do trono feito de jaqueira no terreiro Matamba Tombenci, a ponto de permanecerem vazias, sem permissão para que ninguém as utilize, depois da passagem de alguns(mas) de seus(suas) donos(as). Os fundamentos da discussão (cosmo)política sobre o sentido dessas peças como amplificadoras do poder e da ancestralidade negros foi retomado, em 2019, após a divulgação de fotos do aniversário de 50 anos da então diretora da revista Vogue no Brasil, Donata Meirelles, nas quais ela aparece sentada numa cadeira que imita um trono de mãe-de-santo e cercada por duas mulheres negras. O cenário flagrantemente colonial e escravocrata incitou duras críticas, entre as quais replico a do antropólogo Hélio Menezes: “O símbolo é forte demais, negro demais, ancestral demais para ser profanado por sinhozinha moderna, socialite-diretora descafeinada de revista de moda. ‘Não é possível’, pensei comigo, ‘ela não pode estar fazendo isso’. Mas como não poderia, se o desuso, posse e destruição de símbolos negros por mãos brancas é ato simbólico-prático corriqueiro desde que os primeiros colonizadores europeus pisaram em África? Há quem chame isso de ‘apropriação cultural’; acho o termo ambíguo, despistador, por isso o chamo pelo seu nome próprio: racismo estrutural, profanação cultural, apagamento de autoria e autoridade negras” (Menezes, 2019, entrevista para o portal HypeNess, disponível em: <<https://www.hypeness.com.br/2019/02/como-a-representacao-da-cadeira-torna-a-festa-da-vogue-ainda-mais-racista/>>). A sacralidade dos assentos de santo e do povo-de-santo e sua referência às modalidades de poder negro permitem o transporte e a reverberação dessa ancestralidade na esfera política estatal.



Fig. 14 - Entrega da Carta do Povo de Terreiro, contendo o “assentamento” de seu representante como uma de suas reivindicações para o Governador Tarso Genro no Jardins do Palácio Piratini, em 21/11/2011

Fig.15 - O assentamento da representação do Povo de Terreiro no Conselho Estadual de Desenvolvimento Econômico Social, em 21/12/2011²¹⁶

Assentar o axé dentro dos poderes da república era possível devido àquilo que, na carta dos terreiros ao governador, foi descrito como um cabedal de “pressupostos ancestrálicos”: o caminhar com uma *herança*. Só que, no candomblé, não são os(as) herdeiros(as) que clamam a herança e sim ela que os(as) reivindica. Quando um ogã é suspenso ou uma iaô bola, é porque suas heranças estão a chamá-los, e quando um santo é feito, é porque chegou a hora de cultivar essa ancestralidade. Em grande medida, o assentamento do CPTERS era, então, a atualização de uma política “ancestrálica”, na qual “somos carregados/as pelo que carregamos”, como se escuta amiúde nos terreiros.

Suponho que a disputa que acabou traduzida no recurso apresentado ao Supremo Tribunal Federal tinha também sua ancestralidade, isto é, tratava-se, entre outras coisas, de uma aproximação tensionada entre dois, melhor dizendo, três modos de cultivo de heranças: o dos terreiros, o dos animalitários e o dos juristas. Como elas deviam ser “alimentadas” e quais delas poderiam “comer junto” era o cerne da questão.

Essa versão não animalitária, mas alimentária²¹⁷ do processo também evidenciava o “conjunto enorme de investigadores e testemunhas, formulários e mapas, carimbos,

²¹⁶ Imagens extraídas do Boletim Informativo Povo de Terreiro, disponível em <https://estado.rs.gov.br/upload/arquivos/20170704/20141223143644boletim-versao-final-ok.pdf> As informações também foram validadas por Babá Diba de Iemonjá, em consulta do autor ao sacerdote.

²¹⁷ Chamo de “versão alimentaria” do processo aquela na qual se explicitam não os conflitos normativos ou “culturais”, mas a guerra ontológica que perpassa os autos. A questão da “alimentação” aqui, de quem dava de comer a comer, era uma questão de agência: “A alimentação é o dispositivo actancial através do qual se criam as relações de dependência-cuidado, que vão consolidar alguém como o -warah (ou dono-corpo) de outrem. Uma vez que é apenas depois de ter sido nutrido e cuidado por alguém que se pode fazer parte de uma comunidade qualquer, ter um “dono-corpo” é também a condição necessária para habitar o espaço moral da humanidade (...) Assim, para os Kanamari, a agência é função de um dos termos da relação, o dono-corpo, cuja posição foi construída através das relações assimétricas tematizadas como “alimentação” (Kelly e Matos, 2019, p. 414). “Comer” e “dar de comer” falavam da possibilidade de tornar-se pessoa plenamente (fossem os entes do axé, fossem os afro-religiosos/as que os alimentavam).

assinaturas e instrumentos, profissionais e responsáveis que possibilitam alimentar o dossiê com provas bem completas” (Latour, 2019b, p. 102). Se julgar é uma arte de amadurecer um processo, quem dava de comer aos autos, afinal de contas?

A primeira oferta processual no RE 494601 foi arriada pelo Estado do Rio Grande do Sul, na forma de contra-razões. Na peça, a Procuradoria-Geral do Estado redarguia as imputações do Ministério Público e defendia a higidez da lei de proteção aos terreiros. Na sequência, foi a vez do Ministério Público Federal que, exercendo a função de *custos legis* (curador ou fiscal da legalidade), também refutou a interpretação do MPRS. O parecer do MPF começava por assentar suas próprias premissas “ancestrálicas”:

É bom assentar como premissa que a matéria não comporta visão etnocentrista, já que, no fundo, a quizília envolve, sim, liberdade de culto religioso de origem afro, apesar de o recurso afirmar e reafirmar (*sic*) “que a supressão do dispositivo impugnado não inviabilizará as práticas de cultos africanos, pois, apesar de vedada a crueldade contra animais, sempre será possível aferir, em cada caso concreto, a prevalência, ou não, do direito fundamental à liberdade religiosa”. Sob outro aspecto não menos relevante, a questão deve ser analisada, tanto quanto possível, sem as condicionantes derivadas das “teologias eruditas” da sociedade envolvente, sob o risco tentador, porém simplista e excludente, de pretender-se a substituição da imolação animal por sacrifícios metafóricos, como aqueles de símbolos que representem animais ou outras oblações consistentes em oferta de vegetais, alimentos, etc., qual catarse da relativa barbárie de determinados povos - *in sacris simulata pro veris accipi*. (p. 676 dos autos do RE 494601)

O procurador da república admitia ser tentador seguir o caminho “simplista e excludente” daqueles que, aplicando premissas evolucionistas, pretendiam “metaforizar” a imolação animal, de acordo com preceitos de suas próprias “teologias eruditas”. Contudo, rechaçava, desde logo, que a solução da controvérsia pudesse estar na simbolização forçada do sacrifício, por meio da substituição do animal por um simulacro.

O princípio da simulação, condensado como “*in sacris simulate pro veris accipi*”, consiste na substituição da coisa em si por um modelo ou simulacro seu. Mauss tratou dele em seu clássico ensaio como a “lei da similaridade”: “semelhante age sobre semelhante, *similia similibus curntur*” (Mauss, 2003, p. 106). Num feitiço, por exemplo, a fotografia ou uma efígie não representam, mas presentificam a pessoa. Também se pode, como vi nos terreiros, valer-se das relações (consanguíneas, sobretudo, mas não só) para que um “trabalho” alcance, *através* de um parente ou consorte (de certo modo, um “semelhante” do destinatário), quem não está presente.

A “continuidade mágica, quer esta se realize por relação do todo com a parte ou por contato acidental, implica a idéia de contágio” (Mauss, 2003, p. 102). Cogito se o próprio Rodrigo Janot, que assinava o parecer pelo MPF, atinava para um certo contágio do direito. Em sua manifestação, uma certa continuidade entre dispositivos jurídicos e

antropológicos contaminava os primeiros de estilos impróprios, devolvendo uma imagem na qual os juristas talvez não se reconhecessem. Ao mesmo tempo, contiguidades entre *nomos* e *axé* se iam tecendo nas malhas do processo e, como a carta dos terreiros gaúchos ensinava, não havia como tocar um dos dios sem agitar todo o emaranhado.

Pois é também pelo princípio da simulação que o processo judicial age. Deve-se zelar pelo máximo possível de *semelhança* (afinal “semelhante age sobre semelhante”) entre o que está nos autos e no mundo, a todo custo cuidando para que se possa tomar, sem sobressaltos, um pelo outro (a coisa litigiosa por sua descrição, as pessoas por seus nomes civis, os acontecimentos pelo processo que os narra), nessa frágil conexão sem a qual tudo é botado a perder: “a ligação precária e provisória de um texto e de um caso particular pela intermediação da qualificação” (Latour, 2019b, p. 283).

O que não está nos autos não está no mundo porque os autos precisam ser tomados pelo mundo, de outro modo não podem funcionar. O grau de influência que o direito pode alcançar depende da amarração dos “bens”, “sujeitos” e suas “relações”. Cada vez que alguém exige que o feito seja “saneado” ou os “contornos da lide” delineados, pretende calibrar as qualificações em jogo. Tanto a magia (na qual soletrar um nome errado ou trocar uma fotografia pode endereçar mal o feitiço) quanto o direito operam, portanto, por uma similitude afiançada pela impecável tipificação.

O Direito não lida propriamente com fatos ou atos, mas com fatos ou atos jurídicos, que correspondam a certos tipos previstos. Passar um ato ou fato da vida ao Direito é tipificá-lo. (...) Por isso, para que se dê essa tipificação, não só o fato relevante juridicamente precisa passar à forma de tipo, como também tudo aquilo que o cerca, para que haja a redução da singularidade à tipificação, ou seja, à reprodução daquele caso típico (na forma de jurisprudência). Sabemos bem como isso funciona: dos boletins de ocorrência até as sentenças, os fatos da vida são narrados em uma linguagem que os torna típicos, abstratos – e reproduzíveis. (...) Portanto, o tipo, como elemento básico da gramática jurídica, serve para tornar reproduzíveis as normas diante da singularidade dos acontecimentos da vida; mas, para tanto, ele abstrai (d)esses acontecimentos. Os processos e as normas, compostos de inúmeros tipos, correm, desse modo, ao largo da vida, como se fossem uma narrativa ficcional. (Nodari, 2013, pp. 7-9)

Qualificar as partes, arrolar os bens, tipificar os fatos: operações que amarram os instrumentos das artes ocultas do(a) jurista às pessoas e às coisas que ele(a) deseja atingir. Um réu que não esteja bem qualificado no processo arrisca “gerar uma nulidade”. Bens não arrolados ou descritos com precisão não participarão da “coisa litigiosa” e, logo, qualquer decisão tomada nos autos não lhes será extensível. Fatos que não sejam tipificáveis não poderão receber enquadramento ou tratamento jurídico. As qualificações e tipificações são mais do que descrições, são a feitura mesma das pessoas e coisas *no*

direito, seu canal de transmissão ao mundo da vida. Uma passagem que é desde logo trans-formação. Assim, o feitiço está para o axé como a ficção está para o *nomos*:

A ficção aparece então, nesse contexto, como modo de criar relações não evidentes – ou criar formas compatíveis e comparáveis de relacionar dimensões distintas de um processo: um caso e a uma causa, funciona como um operador lógico que conecta quatro dimensões – os fatos e o direito e o direito e a lei, em busca de um tipo específico de verdade (...) A noção de ficção que tomo como ponto de análise não se dá em contraste com o real, mas tem um sentido técnico que inclui os próprios sentidos jurídicos do conceito; ficção como ferramenta fundamental da operação jurídica. O conceito de pessoa no direito é um exemplo dessas operações: uma pessoa jurídica é um artifício legal. (Lewandowsky, 2014, p. 156-157)

É porque tudo pode ser *virado* no direito – noutros termos, porque o direito imagina um mundo de continuidades e potenciais influências, nesse sentido não tão diferente das ontologias animistas – que ele partilha com a magia “a particularidade de fazer o que diz” (Latour, 2019b, p. 274.) E não é a condução de *informação* que lhe confere esses poderes. Como as obrigações e fundamentos são veículos do axé, as obrigações e os fundamentos são veículos do direito:

(...) liberando a enunciação jurídica da tarefa impossível de transportar a informação e dizer a verdade, nós a deixamos livre para fazer circular, através dos finos condutores de encadeamentos jurídicos, esse *veículo* tão particular que é o único que transporta esses bens imponderáveis nomeados “fundamentos”, “qualificações”, “obrigações” e “decisões”. (Latour, 2019b, p. 293)

Nem é por outro motivo que o processo é chamado de *feito*: como os orixás, os assentamentos e os encantos, o direito é uma “coisa feita”, não propriamente um feitiço, mas um fe(i)tiche. O processo é aquilo que coloca em contato, que produz relações não evidentes e suas “partes”, que faz buscar o que não se pode pelas próprias mãos. Ele nos afeta e obriga. O processo ou o feitiço podem exercer sua influência mesmo contra quem os desencadeou. Se o sacrifício que alimenta a demanda judicial não é o das mesmas matérias de que os assentamentos são moldados (terra, pedra, sangue, folha), ele provém igualmente de entregas: tributos do tempo, da energia, da vida de quem os “movimenta”.

Mas para que essas materialidades possam dar passagem ao direito, é necessário que sejam transformadas ou formatadas juridicamente. Uma folha, por exemplo, matéria essencial tanto ao direito como ao axé, precisa em ambos os *nomoi* ser ativada para produzir efeitos (“produzir efeitos” é uma expressão incontestavelmente jurídica). Tem de tornar-se “uma folha no *sentido* do artigo *n* do Código de Procedimentos de Declaração de Utilidade Pública.” (Latour, 2019b, p. 281). Para além do cunho anedótico de certas ficções jurídicas, essa é uma transformação sacrificial porque envolve uma modulação de

intensidade, a passagem de estados. Esse desnível de objetividade é precisamente a condição *sine qua non* para aquilo de que vivem os juristas e os feiticeiros. Sem que o direito fosse uma “coisa feita” seu campo de forças não poderia atrair todo o resto e afetá-lo. Assim como o feitiço age sobre uma imagem, uma peça de roupa ou um nome de batismo (devendo-se adotar as mais absolutas cautelas para uma perfeita qualificação)²¹⁸, o direito age sobre um “bem”, um “estado de coisas” ou sobre uma “parte”, por fórmulas ditas e escritas, por fim realizando ou não o seu desejo, trazendo-lhe a fortuna ou desdita.

Na prática, como acentua Maggie (1999), é com a magia²¹⁹ (com os ebós, despachos, limpezas) que uma casa de santo mais se ocupa. Embora os livros de antropologia lhes forneçam o menor número de páginas, é com os pequenos causos e não com os grandes mitos que o povo-de-terreiro passa a maior parte de seu tempo, não com os compêndios mitológicos, mas com a “ontologia jurisprudencial” (Viveiros de Castro, 2018, p. 46) dos sonhos, das aparições, dos vultos, dos avisos, das brigas de feitiço, das confirmações de consultas, dos recados de santo, do convívio com os espíritos.

Com o direito – esse, do “d” minúsculo – é diferente? Há, é certo, um direito dos códigos, das doutrinas e das “teorias puras” (e até das impuras, aquelas que admitem, sua permeabilidade ao “social”, ao “político”, ao “sistêmico”, ao “material”, ao “textual”). Porém a feitura do direito não é também um efeito da práxis forense, das artesanais jurisdicionais, das miudezas dos casos concretos, das minúcias dos procedimentos, da numeração das páginas, das discordâncias com os clientes, das coletas de ínfimas provas,

²¹⁸ Bastide retrata algumas das condições sob as quais essa participação mágica é possível e permeia mesmo o candomblé: “Nas páginas precedentes deixamos de lado o problema da magia porque nosso interesse é pelo candomblé, o qual constitui religião e não magia. Mas também existem feiticeiros na Bahia. Pois bem. Se examinarmos a concepção que formulam a respeito do real, veremos que para eles a parte é idêntica ao todo, o tufo de cabelos, os pedaços de unha são o corpo humano, - o semelhante é idêntico àquilo que copia, a boneca se identifica com o inimigo que se quer liquidar, o objeto se identifica com algo em que tenha meramente encostado, como no rito da “troca de cabeças”. Todavia, ainda aqui as coisas não podem participar senão sob a condição de serem manipuladas pelo feiticeiro segundo um ritual determinado. No Brasil, muitas magias amorosas são feitas com pedaços da camisa do marido, ou com o sangue da menstruação feminina, mas a camisa não se transforma automaticamente no homem amado, nem o sangue da mulher ciumenta age, se não forem utilizados em determinadas horas, com certas palavras e segundo uma maneira especial. A não ser assim, a camisa permanece simples camisa, o sangue apenas sangue. Parece-nos, pois, que a definição que demos de participação, fundada somente no estudo dos ritos religiosos, é válida tanto para as participações mágicas quanto para as outras.” (Bastide, 1961, pp. 339-340)

²¹⁹ A circulação, no candomblé, das noções de “religião” e “magia” (uma cisão não nativa, mas tampouco desconhecida) é complexa e merece maior investigação. Tendo a dar ao tema uma interpretação provisória e pouco satisfatória, no sentido de que a ênfase nessa bipartição depende de relações perspectivas, isto é, depende dos domínios que se pretendem articular e de segmentações momentâneas: “E é pela magia que o candomblé tece suas relações com a sociedade não religiosa à qual oferece seus serviços. A importância de um terreiro é, portanto, proporcional a seu sucesso no mercado religioso, marcado por um grande número de clientes e de filhos-de-santo atraídos pela “força” do pai-de-santo e por sua capacidade de manipular os poderes mágicos. Apesar disso, contudo, sua legitimidade se realiza graças à própria negação que está na base de seu sucesso: um terreiro tradicional não deve usar a magia” (Capone, 2004, p. 26).

dos transtornos com a assinatura digital, da conferência dos intermináveis anexos, das fofocas de gabinete, dos relatórios sucintos demais, do encadernamento dos autos, dos despachos saneadores, das audiências infrutíferas, dos cálculos e das custas, das teses de última hora, das imperdoáveis induções a erro, das litigâncias de má-fé, das intimações que não chegaram, dos “embargos auriculares”²²⁰, dos modelos de pareceres, dos gargalos das taxonomias, das suspensões parciais, das liminares do plantão, dos alvarás mal digitados, das procurações não juntadas, dos recursos não conhecidos? Esse modo menor do direito (não um outro direito, mas uma aparição sua) é alquímico, é como uma ponta de fio desencapado que permite a transmissão entre circuitos minoritários.

O parecer do MPF criticava justamente a tentativa dos adeptos das “teologias eruditas” de desmágicizar as práticas afro-brasileiras, tornando-as “doutrinas”. Era o que pretendiam os desembargadores Foerster e Xavier de Aquino ao insistir na “evolução” ou “desenvolvimento” espiritual dessas religiões. Era também “doutrina” o que o juiz federal carioca não encontrara ao buscar por um livro fundador ou uma igreja. Por essa razão, destacava o procurador da república, a proibição do abate tinha “endereço certo” e não afetava a outros “segmentos” reconhecidos como “teologias” em sentido “erudito”:

Assim, a proposta de proibição, que parece ter tido endereço certo e que não deixa de revelar traços de intolerância religiosa, acabou por gerar a reação do segmento da sociedade que alberga seitas afro-descendentes. Daí a expressa exclusão. A matéria foi amplamente debatida, não só no âmbito da Assembléia Legislativa, mas pela sociedade gaúcha como um todo e pantagruelicamente divulgada pelos meios de comunicação. Nenhum segmento muçulmano, hebraico, védico ou qualquer outro acudiu à discussão para reclamar idêntico tratamento.

Num plano distinto, certa “doutrinação” é também o que, não raro, fazem estudos que menosprezam o que no axé há de magia em favor do enfoque numa “mitologia”²²¹

²²⁰ Nos termos nativos dos juristas, “embargos auriculares” é uma expressão de trocadilho que se refere ao convencimento que uma parte faz do(a) juiz(a) quando “despacha” com ele(a) em visita a seu gabinete.

²²¹ Barber contesta a mesma obsessão com a ordem, a fixidez e a univocidade na ênfase que pesquisadores(as) ocidentais preferem dar aos *itan* (mitos e divinação), em vez dos *oriki* (poemas e louvação): “The tendency to emphasise the orderly at the expense of the dynamic has been assisted by the almost universal use of *itan*, narratives or myths, as the principal source of ideas about the *orisa*. The *itan* lend themselves to the classificatory cosmology-building project: they can be read as representations of dramatic characters engaging in sequences of action, revealing their personalities in the process and entering into relationships with other *orisa* and spiritual beings of all kinds. Such characters can be conceived of-indeed are likely to be so conceived-as autonomous, distinctive entities, each representing clearly defined symbolic values in a cosmic drama. This makes it possible to envision a pantheon in which, ultimately, every character can be assigned its own distinctive role, however multiplex and difficult to unravel its relationships may be. *Oriki orisa*, the ‘praise poetry’ attributed to the gods, is cited, if at all, only as a supplement to the narrative. (...) In my view, the relationship between *oriki orisa* and *itan orisa* the other way round. *Oriki* are the principal oral genre involved in the propitiation and characterisation of *orisa*, and *itan* participate in the mode of *oriki*. They should be treated as an adjunct to *oriki* rather than the reverse. This makes it possible to understand characteristics of the *itan* which have hitherto been dismissed as

estruturada. Embora a distinção antropológica entre “magia” e “religião” não esteja ausente do candomblé, é preciso notar como ela se desloca em relações perspectivas. Se em instâncias da “esfera pública”, inclusive em etnografias sobre os terreiros, a ênfase na sua dimensão “religiosa” possa ser estratégica para o reforço de imagens de ortodoxia que amplificam o prestígio das casas (e facilitam o acesso a direitos e o diálogo com as agências estatais), isso está longe de querer dizer que o povo de santo reproduza a cisão em seus termos acadêmicos²²². Ao que pude reconhecer, muitas vezes a negação da “magia” diz respeito à construção de uma contranarrativa do estigma. Afirmar que “aqui não fazemos magia” é recusar “trabalhar para o mal”, mas não negar a existência e a influência das práticas mágicas. “Não fazer magia” pode significar, inclusive, “trabalhar” (a expressão comporta um leque amplo de práticas) para desmachar feitiços nocivos.

A indignação de um pai ou uma mãe-de-santo que não pudesse “trabalhar com o santo” (e interditar os sacrifícios seria justamente tolher essa possibilidade) poderia se equiparar a de um jurista que não pudesse “trabalhar com o direito”, que tivesse de abrir mão da dimensão prática de seu ofício (a que intervêm no mundo), obrigado a substituí-la pela pura teoria do direito. Metaforizar o sacrifício ou fazer do axé apenas mitologia, sem magia, seria como não poder atuar em casos jurídicos, solucionando-os, mas apenas estudá-los. A ideia de “evolução” sustentada por diversos julgadores e pelo movimento animalitário ao longo do RE 494601, com efeito, era descrita pelo MPF como fruto de uma visão etnocêntrica que colocava em risco os modos de satisfação dos entes do axé.

Não por acaso, o parecer do MPF se apoiava na versão de Ari Pedro Oro da controvérsia. Optava, assim, por uma montagem dos “fatos” do processo através das lentes da antropologia. Essa afinidade eletiva teinha um peso. Ao fazer da “descrição

anomalies, the result of error, forgetfulness or noetic under-development: for though each *itan* is usually internally coherent, a collection of *itan*, told by different people or even by the same person, soon reveals notable gaps, inconsistencies and contradictions. By considering *itan orisa* from the standpoint of the dominant genre, *oriki*, it becomes possible to see why this is so, and how *itan* do in fact make sense.” (Barber, 1990, pp. 314-315) A ênfase sobre os *oriki orisa* na tradição literária ioruba é um movimento similar, a meu ver, a acentuar a versão poética do direito ou a dimensão mágica do axé como modos afins.

²²² Van de Port nota o funcionamento de mecanismos de censura e autocensura dos terreiros na circulação de imagens de ortodoxia: “Por todo o seu prestígio, na mente popular, o candomblé é facilmente ligado à magia negra, às forças ocultas e à macumba. Os principais templos procuram fugir desses preconceitos, principalmente adotando a distinção antropológica entre religião e magia, bem como posicionando suas crenças nessa primeira categoria (Maggy, 1986; Capone, 2000). Eles também lançaram uma ofensiva de relações públicas para promover essa compreensão do candomblé como uma religião – o que parece ser uma atitude muito bem sucedida. Como comentei anteriormente, é impressionante ver como os dois principais jornais da Bahia parecem estar sob uma (auto)censura muito rigorosa, evitando aqueles relatos sensacionalistas sobre macumba que se encontram em outros lugares no Brasil, sempre fazendo o possível para educar o público com visões do candomblé muito ortodoxas e reproduzindo a natureza solene e sagrada da religião afro-brasileira” (Van de Port, 2012, p. 159-160).

densa” de um antropólogo não um comentário sobre o caso, mas sua própria a descrição jurídica, o MPF buscava deliberadamente uma sustentação menos “monográfica” que “etnográfica” do problema e, nessa medida, despossuía o direito de si mesmo.

A via “etnográfica” da manifestação não parava por aí:

A contraposição organizada por parte dos adeptos de cultos de origem africana no Rio Grande do Sul parece ter também fundamento histórico.

É que, como observado por Roger Bastide, "ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a própria fronteira do Uruguai, é possível descobrir, no Brasil, sobrevivências religiosas africanas. Mas a Bahia, com seus candomblés [...] permanece a cidade santa por excelência. Os candomblés pertencem a 'nações' diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá. [...]. É porém evidente que os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos, e só eles serão estudados aqui. Por outro lado, 'nações' iorubás são encontradas em outras regiões do Brasil: em São Luís do Maranhão, no Recife, no Rio Grande do Sul. A nação de São Luís, assaz isolada, sofreu a influência da Casa das Minas, daomeana, que é a dominante na cidade. Deixemo-la, por essa razão, inteiramente de lado. No entanto, na medida em que as informações do Recife ou do Rio Grande do Sul completam ou confirmam as observações da Bahia, apelaremos algumas vezes para dados tomados aos xangôs do Recife ou às nações nagô e Oiô (esta designada pelo próprio nome da cidade iorubá) de Porto Alegre".

Essa reconhecida fidelidade à pureza do rito original parece também ter fomentado a reação.

(...)

As teorias sobre o sacrifício são tão velhas como as religiões. O sacrifício de animais é imolação: extinção da vida, geralmente de forma sangrenta; daí o nojo dos não-iniciados; ou, como quer Roger Bastide, a visão do sangue revigora entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a barbárie ou o caráter supersticioso da religião africana. Todavia, a morte sacrificial tem um significado próprio que deve ser desde logo pontuado, independentemente da religião.

Assim, "antes de ir mais longe, convém dar uma definição exterior dos fatos que designamos por 'sacrifício.' A palavra sugere imediatamente a idéia de consagração, e poder-se-ia pensar que as duas noções se confundem. Com efeito, é certo que o sacrifício sempre implica uma consagração: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso - ele é consagrado. Mas as consagrações não são todas da mesma natureza. Há aquelas que esgotam seus efeitos no objeto consagrado, seja ele qual for, homem ou coisa. É o caso, por exemplo, da unção. Na sagração de um rei, somente a personalidade religiosa do rei é modificada; fora dela nada é alterado. No sacrifício, ao contrário, a consagração irradia-se para além da coisa consagrada, atingindo, entre outras coisas, a pessoa moral que se encarrega da cerimônia.

Veja-se qual é o traço distintivo da consagração no sacrifício: que a coisa consagrada sirva de intermediário entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. O homem e o deus não estão em contado imediato. Assim é que o sacrifício se distingue da maior parte dos fatos designados como 'aliança pelo sangue', em que se produz, pela troca do sangue, uma fusão direta da vida humana e da vida divina. [...]. Assim chegamos à seguinte fórmula: o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa"

Mauss e Hubert, depois do estudo dos ritos sacrificiais em religiões de diversos matizes (*essai sur la nature et la fonction du sacrifice*), chegaram a observar neles um traço identificador: "Mas se o sacrifício é tão complexo, de onde lhe pode vir a unidade? É que, no fundo, sob a diversidade das formas que ele assume há sempre um mesmo procedimento que pode ser empregado para finalidades as mais diferentes. *Esse procedimento consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é de uma coisa destruída durante a cerimônia.* Ora, ao contrário do que acreditava Smith, a vítima não chega necessariamente ao sacrifício com uma natureza religiosa acabada e definida: é o próprio sacrifício que lhe confere essa natureza".

Independentemente de se gostar ou de se concordar, fato é que os ritos sacrificiais perpassam pela história da humanidade e encontram-se presentes em algumas religiões. O sacrifício tem por finalidade estabelecer a ligação entre o profano e o sagrado.

No que interesse à espécie, o sacrifício, que busca realizar a fórmula *Do ut dei*, sustenta toda a dinâmica do sistema do Candomblé.

"O processo de manutenção do equilíbrio entre os Orixás e os seres humanos apóia-se na troca, no esquema do dar e receber. Neste esquema, o sacrifício é o fato que ativa e possibilita o equilíbrio. Ativa pelo fato de este equilíbrio não ser algo dado *a priori*. A dinâmica do equilíbrio precisa ser conquistada e mantida e não é a situação-padrão. As sacerdotisas, os altares, os objetos consagrados, todo o sistema ritual pararia se, periodicamente, não houvesse transferência e redistribuição de axé [*força sagrada de cada orixá, que se revigora, no candomblé, com as oferendas dos fiéis e os sacrifícios rituais*]. A oferenda ou o sacrifício tem - em toda a sua gama de modalidades, ocasiões e intenções - por objetivo proporcionar a restituição e a redistribuição do Axé. O sacrifício ou a oferenda é o único meio que pode ocasionar a troca. [...]. Da oferta (o Ebó) depende toda a dinâmica do sistema no Candomblé.

A citação é longa, mas reveladora das possibilidades metalinguísticas e intertextuais entre direito e antropologia. Ora, ao lê-la, suspeito que o que eu mesmo intento, nas “linhas cruzadas” destas páginas, é parte de um enredo análogo: analisar, numa pesquisa de antropologia do direito, uma peça judicial que se lastreia em teorias antropológicas as quais, por sua vez, se abeberaram em categorias jurídicas, e, ao fazê-lo, reabrir um jogo especular ou uma caixa de ressonância de séculos entre esses campos disciplinares. Como acentua Viveiros de Castro, diversos textos canônicos da antropologia emprestam um “palavrório jurídico-teológico – considere-se a linguagem dos ‘direitos’ e ‘deveres’ de ‘regras’ e ‘princípios’, de ‘categorias terminológicas’ e ‘corporações de parentesco’, de ‘rituais’ e ‘símbolos’ em que é escrita nossa disciplina” (2018, p. 41). Talvez um passo atrás, no comentário do autor, pudesse fazer aparecer o palavrório mágico-feiticeiro em que, a seu turno, é escrita a disciplina jurídica. É, portanto, interessante que uma das alternativas sugeridas para eludir a linguagem “jural” – i. e. nas descrições clássicas do parentesco²²³ – seja reconecta-las com a magia:

Perhaps the problem of magic is the problem of kinship; perhaps both are complementary solutions to the same problem: the problem of intentionality and influence, the mysterious effectiveness of relationality. In any case, it seems useful to ask ourselves whether magic and kinship have a deeper connection than that usually acknowledged in contemporary anthropological theorizing. This would help explain why it is precisely these two themes that lie at the root of our disciplinary genealogical tree (...) (Viveiros de Castro, 2009, p. 243-244)

A aparição de uma peça jurídica *ao estilo* antropológico nos autos de um processo sobre magia e sacrifício, assim, tem de nos dizer alguma coisa. Talvez os autores da peça almejassem mesmo sair dos autos, passar, por meio das etnografias, para o mundo, ou ao menos para as imagens (seletivas) do mundo que o texto etnográfico chega a reter:

²²³ “In the modern Western tradition, as we know, kinship is the primal arena for the confrontation of biological nature and cultural nurture, animal instincts and human institutions, bodily substances and spiritual relations, real facts and legal fictions, and so on” (Viveiros de Castro, 2009, p. 237)

O texto etnográfico possui, portanto, uma natureza especial, e deve ser avaliada tanto em função das imagens que reflete, segundo óticas próprias, como em função daqueles objetos aos quais ele dá as costas, deixando de fora do seu foco de representação. Aqui, ao contrário do axioma jurídico (*oque está fora dos autos, está fora do mundo*), o que está fora das etnografias não está fora do mundo. (Silva, 2006, p. 145)

Das 26 citações que recheavam o parecer do MPF, 15 eram de antropólogos(as). Podiam-se ler trechos de *Sobre o sacrifício*, de Marcel Mauss e Henri Hupert (4 vezes); *O candomblé da Bahia*, de Roger Bastide (3 vezes); *O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras*, de Ari Pedro Oro (3 vezes); *A experiência dos orixás*, de Volney Berckenbrock (3 vezes); e *Os nagô e a morte*, de Juana Elbein dos Santos (1 vez).

Essa política citacional não é crucial, uma vez que tanto no direito como no candomblé, citar é evocar e fazer presente. Com orikis de orixás²²⁴ e eguns (o próprio nome Xangô, afirmam alguns, é em si um *oriki*²²⁵) e com notas de rodapé de saudosos juristas (em ambos os mundos, quanto mais antigo, maior o peso de sua herança), referenciamos e mais, *reverenciamos* ancestrais. Essas são formas dar de comer e manter vivos(as) quem nos antecedeu, emprestando deles sua “força” (leia-se: influência). Por meio de um banquete textual, ancestrais jurídicos ladeavam com ancestrais antropológicos, as linhagens “comiam juntas”. Esperando deparar-se com constitucionalistas e “doutrinadores”, acabava-se dando de cara com Pierre Verger no acórdão do TJRS e com Roger Bastide, seu colega, no parecer redigido pelo MPF.

²²⁴ “Oriki can be described as attributions or appellations: epithets, elaborated or concise, which are addressed to a subject and which are equivalent to, or alternatives to, names. All entities in existence are said to have their own oriki. Oriki are felt to capture and evoke the essential characteristics of the subject: to have the most profound and intimate access to its inner nature. In utterance, therefore, they evoke the subject's power, arouse it to action, and enhance its aura. They are always in the vocative case, and in utterance the performer always establishes an intense, one-to-one bond with the addressee as long as the utterance lasts. Oriki are a labile and disjunctive textual form. Epithets are accumulated over time; they are composed by different people, on different occasions, and with reference to different experiences. Any subject's corpus of oriki is therefore composed of a number of autonomous items. Furthermore, oriki are often obscure, their meaning carried in a separate, parallel explanatory tradition transmitted outside them. Each oriki gestures away from its location within the performed text to a hinterland of meaning outside the text. Not only this, but each may lead to its own hinterland by a different route. Some are literal, some ironical, some are specific historical references and some are generalised comments referring to a timeless or ideal state of affairs. An oriki chant is a shifting, fluctuating combination of fragments, which are linked only tenuously and variably in performance, and which may take on different meanings when differently combined.” (Barber, 1990, p. 315)

²²⁵ “Xangô é um oriki. Ou um oyê, um título que este orixá teria recebido quando era forrageiro da corte. Para se dizer o verdadeiros nome de Xangô, ainda é Alderico que informa, tem que se cortar seus orobôs ao meio e empunhar seis metades em cada mão, colocando três obis partidos ao meio na boca, três metades de cada lado, perante o assentamento do santo, a sós.” (Tavares, 2008, p. 41)

Como ocorre com a produção das etnografias e com os ritos do candomblé, um parecer ou um voto conduz espectros, oferta tributos, solda alianças, pois as citações fazem parte das dádivas do direito, do axé e da academia:

Por intermédio do texto etnográfico, ou da política das citações bibliográficas, o antropólogo pode constituir ou reafirmar laços de solidariedade e reciprocidade tendo em vista sua atuação no meio acadêmico. Ou seja, por meio das citações um pesquisador procura garantir boas relações de vizinhança, pois na academia, a legitimidade de um trabalho é atribuída numa ação interpares e as “linhagens” têm um papel importante nos caminhos escolhidos para a construção das etnografias. (Silva, 2006, p. 144)

O valor compartilhado que juristas, antropólogos e afro-religiosos(as) conferem à tradição facilitava aos procuradores da república agenciar, em seus escritos, excertos de “autores clássicos” – ancestrais acadêmicos que permanecemos cultuando – e sua *herança* – repertórios de ditos e feitos que seguimos referenciando – lado a lado com seus próprios mortos ilustres (o povo-de-santo diria, “seus eguns”). O *zelo* pelas raízes e heranças, pelos fundamentos e pelos fundadores, pelo que se passa adiante (*traditio*) é vital no ofício do povo-de-santo e do povo-do-direito. “Seguir a doutrina” de fulano ou “decidir com base” em ciclano é como “cortar para” um antepassado (egun) ou “comer junto” com um santo.

No processo de tombamento do Omo Ilê Agboulá, único terreiro de Babá Egun patrimonializado em nível federal, uma das descrições do culto aos antepassados (*l’essé egun*) evocava a etnografia de Juana Elbein dos Santos (também citava pelo MPF):

Além dos orixás, entidades divinas, poderes e patronos de forças puras da natureza, emanados da entidade suprema Olorum, os nagôs e seus descendentes sempre cultuaram também os antepassados, os Egun - aqueles espíritos de indivíduos que depois se converteriam em ancestrais, em 'pais' (Baba Egun). O culto aos antepassados, entretanto, não pode em hipótese alguma se confundir com o culto aos orixás, já que cada um deles tem doutrina e liturgia próprias.

Nos terreiros onde se renova a tradição dos orixás se cultuam também os mortos da casa e os grandes fundadores e fixadores da religião. Esses mortos ilustres são invocados do Padê, uma cerimônia propiciatória, assentados e consagrados no Ilê Ibâ Aku, a casa de adoração aos mortos, situada num espaço separado do templo dos orixás.

Mas o culto a esses mortos, repetimos, não se confunde nunca com o culto aos orixás. E nem se confunde também com o culto aos Eguns, que são aqueles antepassados que tiveram o merecimento de ser preparados para sua invocação em forma corporizava.

(...)

No símbolo "Egungun" está expresso todo o mistério da transformação de um ser-deste-mundo num ser-do-além, de sua convocação e de sua presença no Aiyê (o mundo dos vivos). Esse mistério (Awô) constitui o aspecto mais importante do culto.

A propósito, o texto de uma das cantigas rituais revela: (Gégé arà aso la ri/La ri, la ri/Gégé oro aso lèmon/Ako mó baba).

Texto fundamental para a compreensão dos conceitos básicos do culto, a cantiga quer dizer, em síntese, que embora vendo as roupas e objetos rituais, os assistentes e fiéis não sabem o que eles são realmente. (pp. 25-26 do Processo IPHAN 01502.001139/2015-77)

Os mortos do direito são escritores(as) e juizes(as) do passado que, se diferentemente do culto *l'essé egun*, não estão assentados na terra, o estão no *nomos* dessa terra, nos “fundamentos” do direito que ainda paga “obrigações” perenes para com seus próceres. Tal qual no axé, eles são os “fundadores e fixadores” de uma herança e, embora não se corporifiquem nas roupas vistosas dos Babá Egun, têm outros modos de materialização como “*babás*”, isto é, o arquétipo do “fundador” e guardião da tradição e seus códigos (Lima, 2006, p. 95): em bustos, placas, quadros, citações. Em seu tempo de vida esses antepassados assentaram muita coisa: normas, precedentes, entendimentos, alfarrábios, interpretações, todas essas “coisas feitas” que a eles sobreviveram, que os ultrapassam ligeiramente e nas quais, contudo, passaram a habitar. Se o axé, o direito e a antropologia se situam em platôs bastante distintos, podem beneficiar-se do zelo comum que dispensam às ancestralidades. Se há uma força e uma autoridade nos ditos e feitos pretéritos, agenciada nos três mundos, cruzar ou enredar ancestrais (os do direito e os da antropologia e os do axé) é um “comer junto” de várias linhagens.

Os atravessamentos de direito e antropologia no RE 494601 se faziam sentir como alimentação e contaminação. Se Bastide apresentava o candomblé como uma máquina movida à base de axé –provido pelas oferendas (ebós), pelos sacrifícios e “comidas de santo” –, é o legado do antropólogo (impregnações de seu próprio axé) que alimenta e os autos, décadas depois de seu falecimento. A antropologia de Bastide e sua própria pessoa, que terminaram enredadas com o candomblé, tornavam-se “pressupostos ancestrálicos” para ritos jurídicos, veículos ou condutores, no direito, do axé de que se contaminaram. E tal como Mauss postula no sacrifício um modo da comunicação que modifica o estado dos participantes, é precisamente o sacrifício em forma de citação etnográfica (redirecionando a energia laudatória que normalmente seria destinada à doutrina ou à jurisprudência) que altera o estado da causa ao recrutar outros estilos de pensamento.

Na construção da versão jurídica do abate religioso, antropólogos(as) são chamados a fazer as vezes dos hoje abolidos peritos de magia, mas, por força de sua própria magia (Silva, 2006), transportam um pouco do axé de que estão imbuídos pelo trabalho de campo para o campo de trabalho jurídico. Esse poder de condução, digno de “médiuns de transporte” que emprestam seu próprio corpo aos espíritos, ou de contágio não é estranho ao candomblé. Se Verger e Bastide, antropólogos(as)-eguns invocados(as) pelo TJRS, pelo MPF e, na sequência, pelo próprio STF, podiam funcionar como meios de transmissão ou refração do axé no *nomos* do direito é porque eles(as) mesmos(as) foram e contaminados(as) pelo axé, passando a habitar seu mundo normativo, na forma

de ancestrs ilustres (ambos foram consagrados a cargos nas casas que frequentavam). Assim como há uma versão graúda e outra miúda no direito, há uma versão francesa – Pierre – e uma versão iorubá – Fatumbi – em Verger, e uma versão acadêmica e terreirizada em Bastide. Mesmo quando “puxados” em suas versões majoritárias, sua multiplicidade não pode ser inteiramente controlada, todos os seus enredos são “carregados” consigo, podendo virá-los em suas versões menores a qualquer momento.

Devegarinho eu plantei a nsaba
Devagarinho a nsaba cresceu
Devagarinho eu fiz o remédio
Devagarinho moço branco bebeu

Verger, Bastide, Juana Elbeis dos Santos, boa parte dos(as) antropólogos(a) das religiões afro-brasileiras e eu mesmo somos “moços(as) brancos(as)” embebidos(as) e lavados(as) pelas *nsabas* (folhas) do reencantamento que, pujantes de axé, buscam esconjurar os carregos coloniais que assombram nossas *nsabas* acadêmicas. Essa cantiga, que somente ouvi no Abassá de Xangô e Caboclo Sultão, remete à “cura” no sentido físico, das mazelas do corpo, mas também às “curas” abertas como inscrições de outro *nomos* na pele e à “curadoria” no sentido dos repertórios e “pressupostos ancestrálicos” que cultivamos. Se, de algum modo, devido aos enredos que nos convocam, podemos servir (com êxito relativo e sem desconsiderar a branquitude que nos marca) de “pesquisadores(as)-combonos(as)” (Simas e Rufino, 2019) ou, como ironiza Pai Ubaldino, de “médiuns de transporte” do mundo normativo do axé, não é por conversão ou mera adesão intelectual, mas por um tipo de participação (a possessão recíproca) que vai se ocupando de nós, a cada intervenção corpórea que vira nossos “fundamentos” pessoais (nossas raízes, heranças, nossos enredos de genealogia social e sanguínea²²⁶).

Mametu Luijidi descreveu-me essa transferência de fundamentos ou milonga de heranças numa linguagem botânica. Para ela, diferentemente de quem nasce num terreiro, a pessoa que não vivencia desde cedo essa raiz precisa recebê-la como uma espécie de “enxerto”. A iniciação, embora desperte o que já é (d)a pessoa, institui possibilidades de ramagem ou rizoma que não estavam contidas, muitas vezes, na experiência de vida radicular (familiar e comunitária) do(a) filho(a)-de-santo. Pensada como enxerto de uma

²²⁶ Usemos Bastide para falar de Bastide: “O argumento de Bastide, segundo o qual a pessoa é composta de suas histórias, aproxima-se da afirmação de que a pessoa é o conjunto de suas entidades, de que trataremos mais adiante (Goldman 1984) – já que se trata, em última instância, de histórias que envolvem essas entidades, histórias que dizem respeito às relações entre elas e os seres humanos. Para abordar essas relações, utilizaremos a noção de enredo, muito usada no candomblé da Bahia” (Flaksman, 2018, p. 125)

raiz exógena, mas também como retorno a uma ancestralidade mais fundamental, a feitura de santo produz parentesco²²⁷ não por filiação, mas por afinidades intensivas:

A afinidade virtual pertence à guerra antes que ao parentesco; ela faz, literalmente, parte de uma máquina de guerra anterior e exterior ao parentesco enquanto tal. Uma aliança contra a filiação, então (...) porque impede a filiação de funcionar como o germe de uma transcendência (a origem divina, o ancestral fundador, o ruído de filiação identitário) (...) toda filiação projeta um Estado, é uma filiação de Estado. A aliança intensiva amazônica é uma aliança contra o Estado. (Viveiros de Castro, 2018, p. 206)

No domínio da feitura e da “família-de-santo”²²⁸, portanto, o normadismo do axé se revela também nessas alianças contra o estado. O parentesco de santo é atravessado por linhas de fuga contra-filiativas, inclusive pela vedação expressa de que um pai ou uma mãe biológicos iniciem seus(suas) próprios(as) filhos(as) “carnais”. Como transcreve Lima: “a mãe de santo não pode ‘botar a mão na cabeça de filha de sangue’. Mas isso não impede que, em certas casas, a sucessão da ialorixá se faça estritamente dentro da linhagem familiar da primeira ialorixá do terreiro” (Lima, 2010, p. 144). Ainda que sua feitura possa ser conduzida por um(a) parente próximo(a) de sangue, essa dobra por si mesma já introduz uma diferença importante na repetição e um intervalo nas linhagens. No candomblé brasileiro, ao menos, ninguém poderá clamar uma ancestralidade unívoca, pois sua árvore genealógica jamais coincidirá exatamente com sua ancestralidade iniciática. Se, como nas ontologias “animistas”, “o corpo é o lugar da diferença, então a diferença é necessária para fazer corpos por meio de outros corpos”²²⁹.

Talvez seja isso produzir parentesco dispensando, ou ao menos minorando, a biologia. Mãe Nilce de Oyá foi iniciada por sua tia carnal, Mãe Meninazinha da Oxum, numa linhagem em que o enredo com o orixá é uma herança de família (de sangue). Sua

²²⁷ A feitura é um ponto crucial nesse processo de enredamento ou de “enxertamento” porque fixa um filtro para as afinidades: “No candomblé, as fronteiras da pessoa são fluidas, o que permite diversos tipos de transferência. Como a pessoa está sempre em formação, isto a deixa permanentemente aberta ao que vem de fora. Depois que ela é feita, porém, passa a contar com um filtro que só dá passagem às coisas certas (condizentes, portanto, com seu enredo), que se acoplam a ela. E são as fronteiras fluidas que permitem essas transferências. Depois que a pessoa é feita, o que ocorre é uma diferença quanto ao que pode ser transferido, e com qual intensidade. A partir dessa concepção de corpo, torna-se possível manipular as fronteiras da pessoa e entender essas transferências, rotineiras no candomblé.” (Flaksman, 2018, p. 137)

²²⁸ Lima anotava: “A expressão é entendida nos candomblés como um equivalente significativo dos sistemas familiares tradicionais, certo sem as racionalizações analíticas e definitórias que fazem de família um conceito ainda polêmico”. (Lima, 2003, p. 24)

²²⁹ Livre tradução minha: “If the body is the site of difference, then a difference is required in order to make bodies by means of other bodies. Hence, Amazonian kinship is not a way of speaking ‘about’ bodiliness, that is, about biology, ethno- or otherwise, but the other way around: the body is a way of speaking about kinship. Perhaps biology is what we get when we start believing too much in our own ways of speaking.” (Viveiros de Castro, 2009, p. 242)

bisavó, Yá Davina, feita de santo por Pai Procópio de Ogunjá, em Salvador, fundou um dos candomblés mais tradicionais do Rio de Janeiro. Sua genealogia se mistura com suas raízes de santo. Mãe Nilce ilustrou o sentido dessa *herança* por meio do episódio da transferência do assentamento do Omolú de Yá Davina da Bahia para o Rio de Janeiro:

Eu costumo falar isso nas minhas apresentações, nas minhas conversas. Eu não entrei pro candomblé, eu conheço várias pessoas que entraram, pela dor, pelo amor, por modismo que agora tá na moda. Eu não entrei, eu nasci dentro de uma das casas mais tradicionais de candomblé do Rio de Janeiro, que é chamada a Casa Grande de Mesquita. Minha mãe de santo, Mãe Meninhanzinha da Oxum, minha tia biológica, é irmã da minha mãe que me pariu, e as duas são netas de Yá Davina, minha bisavó, que é do primeiro barco de Pai Procópio de Ogunjá, do Axé Bastião de Salvador. Minha irmã era Ekedý do Omulu de minha bisavó, então a minha família basicamente era todo do candomblé (...) Minha avó era uma mulher de Nanã, mas não era de candomblé, por causa do meu avô (...) tanto que nós tínhamos uma história muito bonita, que sabíamos que alguém da família biológica ia ter que raspar Nanã. Já foi feito, uma prima minha, raspou criança, por conta da minha bisavó. Eu nasci lá dentro, numa casa de candomblé, foi lá que eu me criei. Meu marido hoje é ogã, com 45 anos e confirmado. (...) É uma herança. Mãe Meninazinha sempre contava, no livro dela tem isso: ela quando foi buscar o Omolu da minha bisavó em Salvador, não tinha negócio de avião, essas coisas, não tinham condições. Ela foi com minha mãe biológica de ônibus. Tia Olga do Alaketu até ajudou elas a pegar lá na casa de Pai Procópio, onde tinha ainda algumas coisas. Pra pegar Omolu, ajeitaram e trouxeram o balaio. Quando ela vinha no ônibus, ela, claro com o maior cuidado com o assentamento, uma mulher vira e pergunta: “Minha filha, você tá carregando ouro? [Eu fico falando e vou me arrepiando, porque realmente é uma história que toca muito na gente]. Não, minha senhora, é mais valioso do que ouro.” Então há que herança. É minha herança também. Minha, das minhas primas: o Omolu da minha bisavó. Isso é que é, herança, e é nossa, entendeu? Eu quero cuidar é claro. Hoje a gente cuida. Tem todo o cuidado com o assentamento da minha avó.

Assim, sem ignorar a consanguinidade nas heranças de axé - essas preciosidades miúdas ao olhar externo, mas inestimáveis para o povo-de-santo - mais vale apreciar a “zona de indiscernibilidade” entre afinidade e consanguinidade (Viveiros de Castro, 2018, p. 211), ou entre parentesco “de sangue” e “de santo”, no mundo normativo do candomblé. Flaksman (2018) sublinhou o funcionando simultâneo desses dois regimes, ambos ressonantes na noção de “ancestralidade”:

Certa vez um amigo de Salvador me disse que “a gente sempre acaba na Casa da nossa família. Se você roda, roda e acaba numa casa jeje, é porque a sua família, lá nos primórdios, vem do Daomé. A gente sabe que o ser humano veio da África. Então todo mundo só está achando o caminho de volta pra casa”. Achar o caminho de volta pra casa significa, em última instância, reconhecer o parentesco que há entre a pessoa e o orixá. Sendo o orixá um ancestral divinizado, como me explicaram inúmeras vezes, intrinsecamente ligado à terra onde viveu enquanto humano, a volta pra casa, representada aqui como uma Casa de candomblé da nação à qual pertence o local, simboliza esse reencontro, essa reconstrução dos laços de parentesco há muito desfeitos. (Flaksman, 2018, p. 128)

Mesmo a pessoa “enxertada” (que não descende diretamente de uma família “de sangue” associada ao candomblé), ao somar uma raiz iniciática à sua herança “biológica” (muitas vezes descobrindo pela manifestação do orixá, vodun ou inquice enredos encobertos ou esquecidos de seus antepassados com “as coisas do santo”) passará a dar frutos e sementes de axé. Enxerto e enredo, assim, se complementam ao viabilizar o cultivo de relações não evidentes. Essa desterritorialização, que nos lavra ou re-assenta numa ancestralidade afro-diaspórica, em parte suspende os “pressupostos ancestrálicos” das outras matrizes (a lapidação de Fatumbi suspende e minora o Pierre em Verger) e, ao incorporar-se a nós, nos vira (ontológica e epistemologicamente). Não podendo talvez mudar nossas origens, pode mudar nosso *ori*, impelindo a outras *heranças* e imprimindo

(...) o movimento de uma potência da aliança que seria como estado fundamental da metafísica indígena, uma potência cosmopolítica irreduzível à afinidade jurídico-teológica das teorias clássicas do parentesco (o “domínio doméstico”, a “esfera pública”...), sejam elas estrutural-funcionalistas, estruturalistas ou marxistas. O roubo, o dom, o contágio, o dispêndio e o devir: é *dessa* troca que se tratava. (Viveiros de Castro, 2018, p. 213).

É assim, no cultivo de afinidades intensivas e irreduzíveis às formas/fórmulas jurídico-teológicas que também se performa a aliança contra-filiativa (o enxerto e o enredo) entre *nomos* e axé. O parentesco entre direito e santo, como o próprio parentesco de santo, não é óbvio nem regulado por leis “primitivas” ou “naturais”:

Introducing the notion of magic into the discussion is intended, in part at least, to temper our obsession with ‘biology’ – whether for or against – when it comes to theorizing about kinship. We have long known that an anthropological theory of magic will not work if it starts out from the premise that magic is no more than mistaken physics. Neither is it helpful to imagine kinship as a weird biology. And likewise, there are strong reasons for not framing our conceptualization of kinship relations in general with the help of the notion of right. Kinship is not ‘primitive law’, for the very same reason it is not ‘natural law’. Kinship is magic, for magic is kinship. (Viveiros de Castro, 2009, p. 251)

O parentesco entre direito e santo não é “biológico” nem “estatal”, é mágico. Deve ser por isso que o batismo do direito nos autos do sacrifício enxertava nele outras heranças. O mesmo sangue que, na sua versão jurídico-teológica, é veículo das genealogias e dos patrimônios (filiações à imagem do estado), é, na sua versão mágico-conectora, foco de abjeção quando empregado para alimentar orixás (ou seja, alimentar alianças intensivas ou relações conta-filiativas). *Transmissão e conectividade* estão em jogo tanto nas noções de herança e família quanto na continuidade mágica que o sangue tem o potencial de ativar. O repúdio ao sacrifício era também um pavor de contágio:

O sangue, no candomblé, é um elemento conectivo (cf. Goldman 2012; Elbein 1975). Conecta planos e realidades distintas para permitir o fluxo de vida, de axé. É através dele que o axé é transmitido e que circula entre os seres humanos e entre os humanos e os orixás – isto é, entre os dois planos da existência, o aiyê e o orun. E é também através do sangue que se misturam as histórias, já que no candomblé características externas podem tornar-se parte da vida das pessoas e dos orixás, de tal maneira que um se torna parte do outro. Mas a questão cresce em importância se pensarmos que o sangue do sacrifício, veículo maior do axé, transmissor interpessoal (e interespécies) de energia vital, é em última análise o mesmo sangue da transmissão consanguínea, ou seja, o veículo da transmissão hereditária entre pais e filhos. (Flaksman, 2018, p. 134)

O sacrifício faz alianças intensivas, aciona devires e confunde modos. São essas milongas que despertam versões minoritárias do direito, capazes de se afinar com o axé.

A potência e a “irradiação” dessas aparições menores do direito (sempre instáveis) depende de sua alimentação. Saber alimentar um direito minoritário é amplificar suas possibilidades e transferência e passagem. Uma pessoa (uma “parte”) empresta sua existência, sua desgraça para formar o precedente: “se não deu seu corpo à ciência, ao menos deu seu nome e seu sofrimento como uma minúscula pedra do grande edifício do direito” (Latour, 2019b, p. 135). É em múltiplos sacrifícios (de sangue, suor e saliva) – o dos litigantes que dão seus dissabores à feitura da jurisprudência, o dos juristas que depositam seus melhores anos nas peças e debates consumidos pelos autos, o dos serventuários a movimentar os processos – que os entes do direito, não só do axé, comem. Na perspectiva das partes, o processo é sacrifício (o processo, como muitos afirmam, já é uma pena). Na perspectiva do direito, o processo é o seu sustento e as pequenas dádivas das partes e dos operadores jurídicos são o que alimentam os autos.

Os “amigos da corte” também davam de comer ao RE 494601. Em favor do povo-de-santo o Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afrobrasileiros do Rio Grande do Sul (Ceucab/Rs), a União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e a Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande – FAUERS temperavam ingredientes de direito comparado (decisões de cortes estrangeiras, como a já aludida *Church of Lukumi Babalu Aye*) com pitadas de princípio da laicidade, sobre uma base de denúncia de racismo e camadas de valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro

O Ceucab/Rs foi, dentre as entidades, a que mais abordou o abate do ponto de vista estritamente litúrgico. Com a epígrafe “a natureza é nosso altar”, procurava deslocar o viés e animalitário o alimentário:

Em todos os atos que se realizam durante o ritual, como festejos, rezas, cantorias, toque de atabaques, danças e possesões e refeições coletivas *o sagrado* se faz presente. A culinária, no candomblé e em todas as religiões Afrobrasileiras fiéis a Tradição africana, é marcadamente uma culinária sagrada e a refeição, as “*oferendas*” tanto de frutas quanto dos animais abatidos de forma sagrada são o cerne da prática e da Tradição religiosa. Tradição esta que tem como sua raiz

fundante, Culturas de povos que viviam em comunidades e que os alimentos eram coletivos, divididos para toda esta mesma comunidade familiar.

(...)

Para isso, socorro-me das sábias palavras do Babalorixá Fernando D'Osoyian, sobre o sacrifício de animais no candomblé:

“Sacrifício – vem da palavra sacrificar que no sentido religioso é oferecer em holocausto por meio de cerimônias próprias. No candomblé, esta parte do ritual denominada de sacrifício não é propriamente secreta; porém não se realiza senão diante de um reduzido número de pessoas, todos fiéis da religião. Deve-se temer que a vista do sangue revigore, entre os não iniciados, os estereótipos sobre a barbárie ou o carácter supersticioso da religião africana.

Uma pessoa especializada no sacrifício, o Axogun, que tem tal função na hierarquia sacerdotal, é quem o realiza. O Axogun não pode deixar o animal sentir dor ou sofrer porque a oferenda não seria aceita pelo Orixá.

(...)

Esse sacrifício não é só uma oferenda aos Orixás. Todas as partes do animal vão servir de alimento, nada é jogado fora. O couro do animal é usado para encourar os atabaques, o animal inteiro é limpo e cortado em partes, algumas partes são preparadas para os Orixás e o restante é destinado aos demais. Tudo é aproveitado: até a porção oferecida aos Orixás é posteriormente distribuída entre os filhos da casa como o ASÉ Orixá. É usada para confraternização: unem-se os filhos a comer com o pai ou mãe, havendo repartição do Axé gerado pelo Orixá. (Acredita-se que após algum tempo que a comida esteja no Peji ela fica impregnada pelo Axé do Orixá). O sacrifício no candomblé é a renovação do Axé, feito uma vez por ano para cada Orixá da casa ou em circunstâncias especiais.

Como se vê, o dito sacrifício de animais no âmbito das religiões de Matriz africana, em nada se diferencia de um abate de animal para realização de almoço entre familiares que residem em área rural. Ademais, não é outra percepção que a comunidade que compõe uma determinada “roça” tem em relação a tal fato. Comunidade esta, frise-se, que envolve não só as pessoas presentes em sua dimensão espaçotemporal, mas também, os ancestrais já falecidos e inclusive os orixás, as divindades que são cultuadas.

Os argumentos seriam reforçados por um ofício enviado pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional ao STF, órgão que, naquela gestão, era também ocupado por representantes das religiões afro-brasileiras. O expediente ponderava:

Além do uso religioso, destacamos que para os sistemas alimentares tradicionais de matriz africana o abate doméstico de animais tem a finalidade de compartilhar o alimento entre a comunidade e seus ancestrais, ou seja, para o autoconsumo. O cerceamento ao direito de acesso e consumo destes alimentos coloca os povos tradicionais de matriz africana em situação de insegurança alimentar.²³⁰

Não só os humanos, assim, estavam ameaçados de insegurança alimentar, com o cerceamento do sacrifício, mas também deuses e ancestrais. Nas palavras de Nascimento, observa-se nesse tipo de alimentação socializante “um processo que, ao mesmo tempo, procura manter o caráter orgânico do corpo plenamente ativo e, também, movimentar e fortalecer os laços comunitários – que são partes do mesmo.” (2015, pp. 63-64).

O advogado do Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal, porém, não tinha o paladar para esse tipo de refeição. Numa petição muito similar aos manifestos do MGDA, partia de ilações sobre a “caça às bruxas” europeias, passava a um catálogo das

²³⁰Ofício 163/2018/CONSEA, de 13 de julho de 2018.

“civilizações” praticantes de “sacrifícios humanos” em variados continentes e vinha dar nas “religiões africanas”, assim genericamente referidas e sem qualquer indicação de fonte dos dados compilados. Ao final, tangenciava as “religiões africanas”:

A maioria das religiões africanas ainda pratica o sacrifício de animais e, em casos mais velados, também de seres humanos. Na antiga religião Zulu, ainda praticada na África do Sul, pessoas podem ser mortas não como parte de um sacrifício ritual, mas para que alguma parte de seu corpo seja utilizada como medicamento (Muti). Nesta forma de medicina, o pênis de um menino pode ser requerido pelo sangoma (curandeiro) para elaborar um elixir contra a impotência ou o estupro de uma virgem pode ser necessário para curar alguém de AIDS. (...) Os ritos sacrificiais africanos, trazidos para a América do Sul e Caribe no período colonial, ainda são praticados em muitas comunidades.

Novamente, estamos diante das fabulações da “razão negra” (Mbembe, 2014) pretensamente conhecedora, e do emprego da “magia” como dispositivo de racialização. É palpável a normatividade branca que ancora a narrativa animalitária, na qual a raça ou a “africanidade” surgem como efeitos imaginativos e de desvio:

A normatividade branca opera não para posicionar as pessoas brancas como as melhores – o ideal – mas como as mais humanas. Ela ameaça o tecido de uma sociedade multicultural não exatamente por alardear a superioridade branca, mas por utilizar diferenças reais ou imaginadas entre brancos e outros grupos para minar a humanidade destes. (...) A branquitude serve a uma função normativa ao definir o leque de atributos e comportamentos humanos esperados ou “neutros”. Outras categorias raciais emergem como desvios dessa norma, o que as coloca fora da proteção da lei e da sociedade civil. A função normativa da branquitude tem implicações importantes, porém subteorizadas, para o tratamento da branquitude enquanto categoria jurídica. (Morris, 2016, pp. 950-952)

Os autos do RE 494601 estavam, assim, servidos das mais diversas classes de oferendas. Cada pequeno (re)corte ia desenhando, sinuosamente, o caminho para a “apreciação” (termo também culinário) do plenário. Não obstante, a decisão já estava sendo preparada antes do julgamento final. Como reporta Lewandowski,

(...) uma decisão é também efeito de toda uma série de pequenas decisões anteriores ao julgamento propriamente dito, decisões estas que estão na classificação das causas, nos procedimentos e na circulação dos autos. Assim, são também efeitos da composição dos autos processuais e suas temporalidades. (Lewandoswki, 2017, p. 158)

Nesse sentido, o direito é aquilo que nele alimentamos, em sentido muito parecido com o orixá que, embora tenha sua “natureza”, pode ser potencializado em uma ou outra de suas tendências ou qualidades. Ekedy Heliana Hemetério, em nossa conversa, mencionou a recomendação de sua yalorixá sobre como (não) alimentar Ogum:

Minha mãe-de-santo dizia pra mim: “Não vai dar ouvido a ninguém, você é filha de Ogum, orixá que gosta de bebida, festa, rua, gandaia, namorar, de sexo. Esquece Ogum de briga, esquece. Não o alimente. Se você alimentar Ogum na briga, se você chamar ele irada, você não tem ideia da ira dele”. Ela dizia: “Você morre no tiro e na faca e ele tá solto no ar”. Isso pra mim era uma coisa falada lá em casa.

Um Ogum alimentado na ira tenderá a uma força de guerra, enquanto um Ogum cultivado em celebração manifestará suas qualidades festivas. O direito também é o que come: alimentado em sua versão grandiloquente, evocado como expressão autorreferenciada de falanges de juristas e doutrinadores, será Direito em maiúsculo. Mas cultivado em seus modos menores, em milongas e enredos de amiudamento que o desposuem e conectam a outros mundos normativos, poderá ser também direito com “d” minúsculo. Em certo sentido, e correndo o risco de uma simetrização excessiva, o direito também é, como alguém já descreveu o candomblé, “uma religião de dar de se comer”.

Sabemos quem come nos sacrifícios do axé, mas quem come nos do direito? Aqui, faz toda a diferença perceber que se está e se age juridicamente *diante dos espectros*, mobilizando, recapitulando ou capturando certas ancestralidades, alimentando-as:

Estar diante dos espectros no Brasil, portanto, não é, de modo algum virar as costas para a tradição europeia, pois esta, certamente, também se constitui e está diante de nós, a nos assombrar. Mas devemos, devido ao seu gigantesco ego e sua dificuldade em compartilhar os espaços com outras manifestações espectrais, amiudá-las (Haddock-Lobo, 2020, p. 64)

As ancestralidades majoritárias do direito se assentam sobre determinada metafísica, isto é, “uma mitologia branca que agencia e reflete a cultura ocidental”²³¹. Seu devir menor é, pois, um *padê*, um encontro encantado: “sob a lente do amiudamento, filósofos ocidentais encontram-se com filósofos macumbeiros, encantando-se e promovendo amarrações” (Haddock-Lobo, 2020, p. 144). Os enredos são uma espécie de comensalidade entre a filosofia política moderna e da filosofia política afro-brasileira.

Ora, não é que os(as) juristas não creiam em fantasmas, então, é que eles(as) cultivam os seus próprios espectros como “doutrina” e “jurisprudência” – os *founding fathers* ou “o espírito do pai como fundamento do político, como teologia ou hanto-logia”

²³¹ “What is metaphysics? A white mythology which assembles and reflects Western culture: the white man takes his own mythology (that is, Indo-European mythology), his logos—that is, the mythos of his idiom, for the universal form of that which it is still his inescapable desire to call Reason. It's not so easy to get away with this. Aristotle, the defender of metaphysics (a misprint would have given us Aristotle in place of Aristotle in the title), finishes by leaving, determined not to carry on the dialogue with one who will not play the game: “I leave unconvinced. If only you had reasoned by the rules, I could have rebutted your arguments quite easily.” What is white mythology? It is metaphysics which has effaced in itself that fabulous scene which brought it into being, and which yet remains, active and stirring, inscribed in white ink, an invisible drawing covered over in the palimpsest.” (Derrida, 1974, p. 11)

(Haddock-Lobo, 2020, p. 111). Ou então, o fazem sob a forma de “*de cujus*”, o duplo jurídico da pessoa finada, sua ficcionalização difratária agenciada pelos institutos do direito civil. Por meio deles, o morto continua actante enquanto durarem seu patrimônio e suas últimas vontades inconclusas (enquanto estiver aberta a sucessão). Se por meio do inventário (não por acaso da mesma raiz de *invenção*) o direito pode manter vivo os não-viventes, não é o *de cujus* um espectro jurídico, errando entre “juízos”?

Por outro lado, o mesmo direito que alimenta, com despachos processuais, o *de cujus* e, com obrigações (festejos, láureas, homenagens, bustos, títulos, prêmios) e citações, os antepassados jurídicos, resiste a deixar-se permear ou povoar pelos eguns e pelos espíritos da deriva (caboclos, boiadeiros, marujos, pombagiras, malandros, ciganos). Tem-se notícia de um sem número de axés cujas linhagens se extinguíram devido a pejeas judiciais pelos imóveis onde o terreiro funcionava, disputados entre herdeiros civis e “herdeiros-de-santo”²³². Como muitos títulos de propriedade estão, ainda, em nome de pessoas físicas, seu falecimento abre uma guerra jurídica e ontológica pela posse da terra onde os orixás estão assentados (e onde passarão a ser zelados pelo/a herdeiro/a-de-santo, indicado pelo patrono espiritual da casa). Mas que, pelas regras do Código Civil, esses bens se transmitem apenas aos parentes “de sangue”. Embora haja, atualmente, normas como as da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos tradicionais, é raro que as mesmas sejam observados em matérias de direito de família ou sucessões²³³. É quando o tombamento surge como recurso.

²³² Colhi, ao longo da pesquisa e da vivência nos terreiros, diversos relatos sobre esse tipo de conflitos, assim como sobre os efeitos desastrosos sobre a vida dos(as) herdeiros(as) civis que desterritorializaram os santos, em sua ambição. Costuma-se enfatizar, também, que nesses espaços, onde os fundamentos plantados não foram adequadamente levantados, segundo os preceitos, o axé segue ativo, impedindo que o imóvel reingresse na circulação do mercado ou que qualquer atividade comercial ou mesmo habitacional se desenvolva (o terreno não encontra compradores, uma loja vai à falência se aberta ali, um casal enlouquece ao mudar-se para lá, entre outros casos). Uma reflexão que se abre aqui, para futuras investigações, é o modo como o axé, ao sacralizar – no sentido romano, mencionado por Agamben (2007) e também por Thomas (1999) – isto é, ao tornar um bem *res sacra*, o retira do comércio humano (*res extra commercium*) e não pode, sem prejuízos, retornar à esfera humana sem atos de profanação (e não de mera secularização).

²³³ “Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

(...)

O tombamento estadual do Aché Ile Obá, em São Paulo, foi motivado por uma disputa sucessória desse tipo. Como relatava Sylvia Egydio (Mãe Sylvia de Oxalá), sobrinha e filha-de-santo do fundador da casa, Pai Caio Egydio de Xangô, no pedido ao CONDEPHAAT, o babalorixá havia inaugurado, na década de 50, um centro de umbanda denominado “Congregação Espírita Pai Jerônimo”, no Brás. Iniciado nas linhagens da Casa Branca do Engenho Velho (tombada poucos anos antes do pedido), acabara instituindo também o culto aos orixás em sua comunidade. Xangô, patrono do axé, era a quem uma coroa de mais de 75kg era dedicada, suspensa sobre o fundamento da casa.

O documento denominado “Histórico”, anexo ao requerimento da sacerdotisa de em 1988²³⁴, contava, porém, que a continuidade dessa linhagem estava ameaçada. O “passamento” de Pai Caio, em 1984, desencadeara uma disputa na sucessão civil do *de cujus* e ensejara o desmembramento das posses “jurídica” e “espiritual” do terreiro:

(...) Em 15/fevereiro/84 ocorre o passamento de Caio Egudio Souza Aranha, aos 59 anos de idade, vítima de uma parada cardíaca. Durante seu “axexê” (rito funerário) diversos Babalorixás e Iyalorixás lamentavam a perda daquele que fora um grande sacerdote em vida.

Passa-se então para a questão sucessória, que abrangia duas dimensões: a herança espiritual do terreiro (a posse religiosa); a herança material da casa (a posse jurídica).

A posse espiritual

Consultado Ifá, a reposta desse Oráculo apontou para uma pessoa cujo Orixá fosse Oxalá. Analisando a família de Caio, a pessoa de Oxalá poderia ser Sylvia Egydio, sua sobrinha sanguínea e por ele também iniciado no Culto aos Orixás. Esta hipótese é confirmada quando da visita de Sylvia à “Mãe” Meninha do Gantois, que a saudou com um “xirê” (reza de Iyalorixá). Maria Antunes é indicada para o cargo de Iyamorô. Antonia Pimenta, que desde a época do “Pai” Caio era a Iyakekerê da casa, a substituta imediata do Babalorixá ou Iyalorixá, continuou neste cargo até a presente data.

Sylvia é então empossada na presença de diversos –pais-de-santo de renome, como: Air José (da Bahia), Pérsio de Xangô, Waldomiro de Xangô, Ada de Obaluaê, ekede Angelina (do Axé e Oxumaré) e outros.

O ritual praticado por seu antecessor permanece inalterado pela Iya Sylvia, que também é da nação Keto. O número de adeptos continua crescendo. “Mãe” Sylvia já iniciou, desde que assumiu a casa, mais de quarenta filhos e entregou nove “decás”. Isto tudo possibilita a origem de uma nova linhagem no candomblé paulista, pois os nossos Iyaos estão habilitados a terem, se assim desejarem, suas próprias casas.

A posse jurídica

Artigo 17

1. Deverão ser respeitadas as modalidades de transmissão dos direitos sobre a terra entre os membros dos povos interessados estabelecidas por esses povos.

2. Os povos interessados deverão ser consultados sempre que for considerada sua capacidade para alienarem suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade.”

²³⁴ Aproveitando, aliás, o ano e o contexto dos atos em relação aos centenário da abolição da escravidão, Mãe Sylvia enfatizava que “um ‘abaçá’ é um quilombo, um núcleo de resistência. É responsável pela manutenção da identidade negra” (fl. 4). Nessa autodescrição há ecos da noção de *quilomblé* cunhada por Marques (2015), mas também um reforço da questão “genealógica” da sucessão, isto é, sua importância como garantia da perpetuação das linhagens de santo que garante a identidade e a manutenção do axé.

Como o terreno e as edificações do Aché Ile Obá fazem patê do espólio a ser partilhado entre os parentes e herdeiros de Caio Egydio, que não tinha filhos, por uma questão de garantir a existência peprétua do Aché, todos herdeiros, com exceção de dois, Tarcília e Milton (v. árvore genealógica) concordaram em doar sua parte, uma vez que os cargos de Iyalorixá bem como a presidência da diretoria executiva, atualmente exercida por Sylvia, são vitalícios. É sabido na família Egydio que estes dois mencionados gozam de boa situação econômico-financeira, não carecendo assim de qualquer rendimento que eventualmente viesse a ser apurado com uma possível venda do imóvel do Aché Ile Obá.

Vislumbra-se aí, de acordo com o pensamentos dos filhos e amigos do Aché Ile Obá, uma única possibilidade satisfatória que seria o tombamento do imóvel pelo Patrimônio Histórico e Cultural. (pp. 7-8 do Processo CONDEPHAAT 26110/1988)

O desdobramento da terra ou a duplicação possessória (em uma versão jurídica e outra espiritual, num registro do *nomos* e noutro do axé, convivendo enredados) era uma experiência similar a que seria vivenciada pelo Terreiro de Santa Bárbara, décadas depois. Entre as duas possessões estava a herdeira-de-santo, indicada pelo jogo-de-búzios e confirmada pelas mais velhas. Ao narrar em minúcia o caso²³⁵, Vagner Gonçalves da Silva (à época conduzindo pesquisas na comunidade e que também alimentou o processo de tombamento com um parecer antropológico, ainda como mestrando em antropologia na Universidade de São Paulo) destaca que o conflito pela liderança do Aché Ilê Obá só foi pacificado quando Mãe Sylvia foi declarada herdeira por diversos pais e mães-de-santo de Salvador, o “tribunal da Roma” negra (Silva, 1995, p. 189). Uma série de intercorrências – intrigas, interpretações dissidentes de um testamento que o finado deixara distribuindo direitos e postos, processos judiciais e até o falecimento de um ogã recalcitrante – teve lugar entre o primeiro axexê de Pai Caio e a sua cerimônia de um ano.

²³⁵ “O desfecho da sucessão religiosa do terreiro certamente possibilitou sua continuidade em termos de funcionamento do cotidiano da comunidade. Porém sua existência estava ainda ameaçada pela ação jurídica que definiria os herdeiros, sendo possível ainda o fim do Axé Ilê Obá. Como último recurso para assegurar o imóvel como terreiro de candomblé, uma vez que os parentes não doaram suas partes na herança, Mãe Sylvia resolveu entrar com uma ação de tombamento, junto ao Condephaat de São Paulo. A primeira articulação de mãe Sylvia aconteceu em fevereiro de 1987, quando ela pediu ajuda aos pesquisadores que estavam sua casa e que, no seu entender, sendo “gente da USP” e, portanto, relacionada à “cultura”, poderia ajuda-la indicando os caminhos do processo a serem seguidos. Contatando o Condephaat, uma série de documentos tiveram de ser providenciados inserindo o terreiro em instâncias burocráticas estranhas a ele, ao mesmo tempo que colocava o Condephaat diante de um caso inédito e sem parâmetros técnicos de julgamento, ou mesmo precedentes com que avaliar o caso. (...) Para tanto, Mãe Sylvia contou com a ajuda de profissionais especializados, como advogados e antropólogos que frequentavam sua casa e que, de uma certa maneira, poderiam traduzir os valores simbólicos do candomblé para a sociedade como um todo.” (Silva, 1995, pp. 192-193) Entre os dilemas do CONDEPHAAT estava o de encontrar a categoria cabível para o tombamento do terreiro, que terminou classificado como “espaço cultural”, e a dúvida de seus membros sobre a existência, pertinência e singularidade de um “candomblé paulista”. Os dossiês elaborados por Vagner Gonçalves da Silva, Rita de Cássia Amaral e Rosa Maria Bernardo como espécie de contradição pela autorização para conduzir pesquisas na casa foram essenciais nesse convencimento. Se, do ponto de vista da academia, o sucesso da empreitada pode ser narrado como uma articulação exitosa entre “nativos(as)” e pesquisadores(as), na perspectiva do axé a própria chegada dos(as) antropólogos(as) fazia parte de um caminho dado pelo santo, uma “configuração de destino” organizada pelos orixás.

A própria “gente da USP” foi enredada nas disputas para auxiliar nas peças e documentos de instrução do que seria o primeiro tombamento de terreiros no estado. A questão trazia apreensão a estudiosos, afro-religiosos e funcionários dos órgãos de patrimônio, pois se o axexê confirmava o legado místico, o tombamento deixava uma herança “cultural” que não se poderia desfazer, tornando o candomblé “patrimônio paulista” e assentando a “linhagem” do Aché Ilê Obá como referência de ancestralidade.

O processo sucessório, nas palavras de Silva, “demonstra como podem relacionar-se a esfera do direito costumeiro religioso (...) e o direito jurídico formal” (Silva, 1995, p. 1985). Estou de acordo com o autor, mas pondero que essas “esferas” eram menos estáveis e autônomas do que ele faz parecer. A relação entre *nomos* e axé, ao tomar a ambos de sobressalto, ressoava nos dois sentidos e tinha efeitos de equivocação, ao devolver a ambos os mundos normativos imagens de familiaridade (com as terminologias, por exemplo) e de auto-estranhamento.

Na pessoa de Mãe Sylvia, sobrinha carnal do *de cujus-egun*, estavam sobrepostas as figuras de sucessora religiosa e civil, sendo não apenas responsável pela perpetuação do legado de “Pai Caio” (portador do orukó Obá Inan), mas também pelo espólio de “Caio Egydio”. O axexê fazia o *egun* e o inventário, o *de cujus*. Ambos transcorriam paralela e concomitantemente, porém não deixavam de se encontrar e enredar, no espaço intersemiótico das “famílias” e “heranças”. Como inventariante do espólio, Sylvia Egydio zelava por uma certa aparição de seu tio como antecessor (a versão jurídica de “Caio” como *de cujus*). Como sacerdotisa e sucessora, Mãe Sylvia zelava de seu pai como ancestral (a versão cósmica de “Obá Inan” como *egungun*). Pela regra civil, os quinhões deveriam ser repartidos entre parentes de sangue, inclusive Tarcília e Milton, que se recusavam à doação de suas partes do imóvel. Pela regra de axé, a terra era de Xangô e quem fosse por ele indicado para a sucessão na liderança gerenciaria também o templo.

A partir dessas correlações, proponho pensar o espólio como um “carrego” jurídico, que precisa afinal ser distribuído e despachado, e o inventário como um “axexê” judicial, somente depois do qual ancestrais e viventes podem reestabelecer, em concórdia, suas posições e relações. Talvez notando isso, a própria herdeira-peticionante justapunha, no ofício ao CONDEPHAAT, genealogias de sangue e de santo de Caio Egydio|Obá Inan:

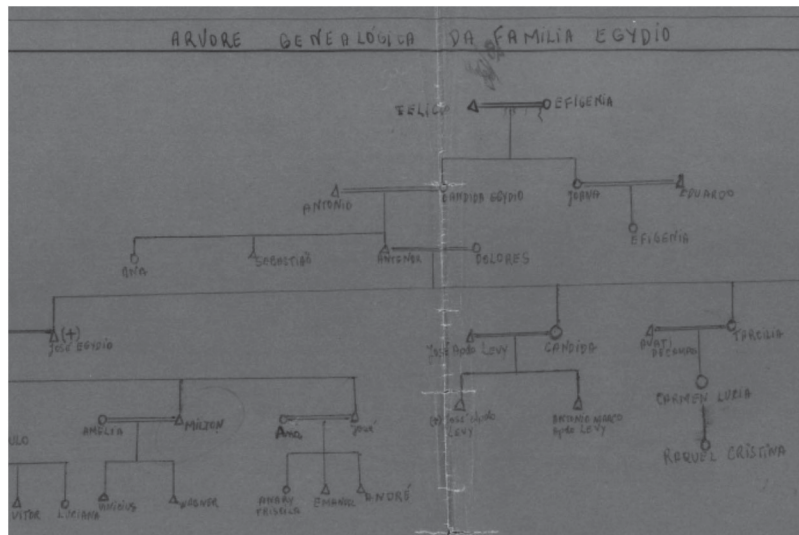


Fig. 17 – A genealogia biológica de Caio Egydio, na “árvore” da Família Egydio. (p. 51)

Embora o processo 787/91, da 4ª Vara da Fazenda Pública de São Paulo não tenha prosperado nem no primeiro grau (com sentença contrária de setembro de 91), nem no tribunal de justiça (o acórdão de 22/12/92 rejeitou também seu recurso), os magistrados não deram ganho de causa ao axé por reconhecer a legitimidade da herança-de-santo, mas por considerar inepta a inicial da herdeira civil e descabida sua pretensão de desfazer um ato público. Além disso, os desembargadores consignaram, ainda, que a Secretaria de Cultura não era uma pessoa jurídica, não podendo figurar no pólo passivo, portanto. Saber quem pode existir na ontologia jurídica, ou melhor, como é possível fazer nela existirem coisas e pessoas, tornando-as “acionáveis”, é um dos segredos da feitura do direito.

Nas sucessões de axé, muitas vezes, é preciso fazer aparecerem (e, por vezes, se equivocarem) as múltiplas versões das pessoas. Foi o caso de Pai Caio, explicitado como um “divíduo” Caio Egydio-Obá Inan. Foi também o caso de Mãe Stella de Oxóssi, uma das mais imponentes lideranças religiosas do candomblé no Brasil, falecida em dezembro de 2018. Seu corpo, os ritos fúnebres e o local de sepultamento foram objeto de uma refrega entre a companheira da sacerdotisa, vivendo em Nazaré das Farinhas, e sua família-de-santo, isto é, a comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador.

Não chegando a bons termos as tratativas sobre a “possessão” do corpo, as associações civis vinculadas ao terreiro terminaram por ajuizar duas ações visando à transferência do cadáver de Mãe Stella para o templo onde seria realizado seu *axexê*²³⁶, cerimônia funerária essencial à passagem da yarolixá à condição de ancestral do povo-de-santo. O *axexê* é descrito por Lima como “um ritual abrangente de purificação (...) em que, durante sete noites consecutivas, canta-se e dança-se para os ancestrais da casa, da linhagem do terreiro, e para os orixás associados ao morto e à sua iniciação” (Lima, 2010, p. 288). Trata-se, assim, de um rito de passagem, no qual a pessoa é desfeita e refeita em novo estado. Mas, no caso de Mãe Stella, essa passagem também foi a do direito.

Levar a cabo o *axexê*, assim, era urgente. Na decisão liminar concedida pelo juízo de Nazaré das Farinhas, os(as) filhos(as) de Mãe Stella foram atentos(as):

Trata-se de AÇÃO DE OBRIGAÇÃO DE FAZER CUMULADA COM TUTELA DE URGÊNCIA PARA TRANSFERÊNCIA DO CADAVER DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELLA DE OXÓSSI) DA CIDADE DE NAZARÉ DAS FARINHAS PARA O ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ NA CIDADE DE SALVADOR intentada por SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ, representado por seu presidente (...) e (...), IYAKEKERE do ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ tombada sob nº 8000796-64.2018.8.05.0176.

Relata na inicial que: Maria Stella de Azevedo Santos, mais conhecida como Mãe Stella de Oxóssi, nasceu no dia 02 de maio de 1925, em Salvador – Bahia, a quarta filha de Esmeraldo Antigno dos Santos e Thomázia de Azevedo Santos, estudou no colégio Nossa Senhora Auxiliadora e formou-se pela Escola de Enfermagem e Saúde Pública, exercendo a função de Visitadora Sanitária por mais de trinta anos. Sua história no candomblé deu-se por grandes mistérios e segredos, tendo como ápice a data de 19 de março de 1976, quando foi escolhida para

²³⁶ O *axexê* é o nome do rito funerário da nação Ketu (dita “sihun”, na nação Jêje, “mukondo”, na nação Angola). Por meio dele, os “mortos” são estabilizados como “ancestrais”, assegurando a proteção, a permanência e a sucessão tranquila na comunidade. Valho-me da descrição do último dia da cerimônia, entre os candomblés de origem iorubá, com o despacho dos carregos do *egun*, como apresentada por Juana Elbein dos Santos. Sobre um altar provisório na terra “parte-se o *obi* e, com seus segmentos, consulta-se o oráculo sobre a destinação a ser dada a cada um dos objetos e “assentos” do morto. Se se trata de uma sacerdotisa de grau elevado, às vezes acontece que o “assento” de seu *órisà* fique no “terreiro” para ser adorado, com a condição de que o morto, consultado, esteja de acordo. Também pode querer deixar alguns objetos de uso pessoal, determinadas jóias ou emblemas a um parente ou a uma irmã do “terreiro”. O resto, o que o morto não deixa para ninguém, em especial seu *Bara*, seu *Ipòrí*, é posto em volta do pequeno círculo assim com as três vasilhas novas de barro que descrevemos falando do “assento” dos *ègún* das *adòsú* (...) Um grande carregio é preparado: é o *erù* e sacerdotes especialmente preparados levarão a perigosa carga para lugar especificado pelo oráculo para que *Èsù Elérú* disponha dele” (Santos, 2008, pp. 267-268).

ser a quinta iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Desde então, destacou-se de forma brilhante na tradição yorubana, visitou diversos países de África e mostrou-se de forma influente e honrosa nas questões atinentes ao espaço religioso. (...)

Acontece que, no dia 27 de dezembro do corrente ano, a emérita iyalorixá faleceu, necessitando, para tanto, da realização das obrigações religiosas referente a religião de matriz africana candomblé, o ritual do sepultamento e, subsequente, do axexê. O axexê é o momento religioso de desligamento do corpo físico de um iniciado no culto dos orixás para que se desvincule do plano material, tornando-se um ancestral. Nos ritos de religião de matriz africana, o sepultamento e o ritual do axexê é fundamental, sobretudo, para uma líder religiosa, para tal desiderato é necessário que seu corpo físico, mesmo que morto, esteja dentro do espaço religioso no qual foi sacralizado, no caso de Mãe Stella de Oxóssi esse locus é o terreiro do Ilê Opô Afonjá, localizado no bairro de São Gonçalo do Retiro, ritual fundamental para a conjuntura do candomblé. O velório e sepultamento fora do espaço religioso é um agravo e afronta a toda a uma tradição religiosa Africana e a sua comunidade. Importante ressaltar, que Iya Stella de Oxossi foi iniciado nos idos de 1925, e sempre viveu intra muros no candomblé do São Gonçalo, sendo entronizada Iyalorixá, ou seja, a suma sacerdotisa do culto dos orixá em 1976, passando a residir desde então neste espaço sagrado.

Pede em sede liminar que as requeridas se abstenham de REALIZAR O SEPULTAMENTO DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS e seja determinada a TRANSFERÊNCIA DO CADAVER DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELLA DE OXOSSI) DA CIDADE DE NAZARÉ DAS FARINHAS PARA O ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ NA CIDADE DE SALVADOR. Juntou o Estatuto da SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ.

Sobre o mesmo fato, nesta data também foi ajuizada a ação tombada sob nº 8000797-49.2018.8.05.0176 tendo como requerente (...), sobrinho de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS e presidente da SOCIEDADE CRUZ SANTA DO AXÉ OPÔ AFONJÁ. Em sede liminar requereu o IMPEDIMENTO do sepultamento de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS, MÃE STELLA DE OXÓSSI, IALORIXÁ DO ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ, no CEMITÉRIO NOSSO SENHOR DOS AFLITOS, situado na cidade de Nazaré/BA; e o imediato traslado do corpo da de cujus para a cidade de Salvador/BA, de modo que sua família possa proceder com o sepultamento nos ditames do Candomblé de Tradição da Nação Ketu.

Instado a se manifestar, o Ministério Público opinou pelo deferimento do pleito liminar. Relatado, fundamento e decidido.

Trata-se de fato notório acerca da morte da Iya Stella de Oxossi ocorrida em 27 de dezembro de 2018.

Inicialmente, ante a conexão entre os feitos de nº 8000796-64.2018.8.05.0176. e 8000797-49.2018.8.05.0176, versando sobre o mesmo fato e com pedidos idênticos, determino a reunião dos processos e passo a decidir.

O antropólogo Lévi-Strauss, sugere que o primeiro ponto a ser considerado em relação à morte é a força que essa possui de abalar o cotidiano das pessoas e do mundo, e que a religião busca integrar a morte na ordenação de sentido da existência humana. A religião seria, então, com suas práticas e crenças, responsável por legitimar a morte e permitir ao indivíduo continuar vivendo em sociedade, após a perda de seus entes queridos. Ainda segundo Lévi-Strauss, os “rituais mortuários são providências concretas para a manutenção da realidade em face da morte”. O autor segue destacando a importância dos rituais para aqueles que se confrontam com a morte, como forma de “retomar/recomeçar suas realidades sustentando o diálogo social”. (Barbosa, 2006)

Versa o processo acerca de pedido liminar para que se proceda o sepultamento de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELLA DE OXOSSI), nos moldes e preceitos do candomblé, obedecendo os ritos religiosos da religião a qual a de cujus era líder.

Na interpretação do Candomblé o morrer é passar para outra dimensão e permanecer junto com os outros espíritos, orixás e guias. Trabalha com a força da natureza existente entre o mundo material (Àiyé) e o céu (Órun). No candomblé, a morte não significa a extinção total, ou aniquilamento. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência; fazendo parte do ciclo, ao mesmo tempo religioso e vital, que possui início, meio e fim. (Bandeira, 2010).

Ante o relato dos autos a segunda requerida, companheira de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS pretende realizar o sepultamento na cidade de Nazaré o que ensejou o presente pleito para que este juízo determine a transferência do cadáver de MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS para a cidade de Salvador onde o sepultamento se dará seguindo os rituais do Candomblé.

O art. 5º da Constituição Federal dispõe:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; (...)

Analisando-se os bens jurídicos em conflito, verifica-se que o autor pretende ver protegido o patrimônio cultural, com o pleno exercício do culto religioso garantido pela Constituição, de outra monta, o exercício do seu direito é barrado pelo direito à personalidade que em caso de morte é exercido pela companheira sobrevivente, nestes autos.

Presente o *fumus boni iuris* da pretensão do Autor, visto a iminência do sepultamento na cidade de Nazaré e, incontroverso é também o *periculum in mora*, fato de que, a não realização do ritual religioso, importará no sepultamento da Iya Stella de Oxossi, medida irreversível, o que porá em risco continuidade dos ritos religiosos da sociedade autora.

Nesse nessa monta, ante a precariedade da decisão vê-se que causará menos prejuízo se o velório se der em Salvador, visto que assim se estará evitando que todo um culto religioso seja violado ante a alteração do lugar do sepultamento da Iya Stella de Oxossi, ainda que indo contra o exercício da companheira de escolher o local de sepultar o corpo conforme direito que lhe assiste.

Não havendo nos autos prova de manifestação da *de cuius* de lugar de preferência de local sepultamento, pelo melhor interesse social, é possível mitigar o direito de disponibilidade da família da *de cuius*, sobrepondo-se a proteção do patrimônio cultural, entendendo que se deve conceder à comunidade o exercício do culto religioso, ante a supremacia do princípio que aqui seria violado, de forma irreversível, do exercício livre da religião da qual a Iya Stella de Oxossi era líder, bem como a proteção do patrimônio histórico e cultural do exercício da religião de matriz africana.

Ante o quanto exposto, em harmonia com parecer ministerial, determino que a requerida obste de REALIZAR O SEPULTAMENTO DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS E determino a TRANSFERÊNCIA DO CADAVER DE MARIA STELLA DE AZEVEDO SANTOS (MÃE STELLA DE OXOSSÍ) DA CIDADE DE NAZARÉ DAS FARINHAS PARA O ILÊ AXÉ OPÔ AFONJÁ NA CIDADE DE SALVADOR. (destaques meus)
(Processos nº 8000796-64.2018.8.05.0176/BA e 8000797-49.2018.8.05.0176/BA²³⁷)

Sem adentrar os pormenores do episódio, cabe-me explicitar os dois modos de aparição de Mãe Stella nessa demanda pela posse do seu corpo: como *de cuius* e *egun*. Nos autos, convivem dois prolongamentos distintos da sacerdotisa, um que é efeito dos “direitos de personalidade” (*de cuius*), outro que é efeito das “obrigações de santo” (ancestral). A depender de qual deles o despacho da juíza alimentasse, a própria pessoa de Mãe Stella poderia ter destinos díspares. Caso o direito amparasse a versão *de cuius* da yarolixá, sua companheira de vida civil prevaleceria. Caso o direito cultivasse, como afinal o fez, a versão *egun* de Mãe Stella, restaria à “família”-de-santo determinar como e onde repousaria sua matriarca. Até certo ponto, estavam em jogo duas pessoas co-habitando um só corpo, uma constituída pelo estado (a personalidade civil), outra constituída pelo axé (na feitura de santo). Era o que o uso dos parênteses denotava na decisão judicial: “Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella De Oxossi)”. Era esse um

²³⁷ A decisão foi veiculada na imprensa inclusive, tamanha sua repercussão social: https://www.cartacapital.com.br/wp-content/uploads/2018/12/PLANTA%CC%83_O_mA%CC%83%C2%A3e-stella-1-1.pdf

conflito ontológico, não só “social” ou jurídico, pois “sem *àsèsè*, não há começo, não há existência. O *àsèsè* é a origem e, ao mesmo tempo, o morto, a passagem da existência individual do *àiyé* à existência genérica do *òrun*.” (Santos, 2008, p. 270).

Entre parentes e parênteses, entre eguns e *de cujus*, na ausência de uma manifestação expressa de vontade, deu-se procedência e precedência à pessoa de axé. “Mãe Stella de Oxóssi” era quem colocava, dessa forma, “Maria Stella de Azevedo Santos” entre parênteses ou entre aspas. E era como Mãe Stella (sua versão iniciada, sacerdotal e, logo, ancestral) que sua pessoa seguiria sendo construída mesmo após seu falecimento, por reiterados ritos, no *nomos* do axé. Aliás, dizem membros da família, além de diversos Babá Egun ligados à ancestralidade do Opô Afonjá, o próprio *egun* de Mãe Stella já se teria manifestado ou apresentado durante a cerimônia do seu *axexê*.

O *axexê* é o ato que inaugura, numa tradução selvagem, o “inventário” do terreiro, isto é, dá início ao processo de sucessão da casa, sob comando dos orixás. Xangô é quem determinará a herança²³⁸ da casa, assim como Xangô também definiu a herança (de direito e, simultaneamente, de santo) que o STF deixaria com o RE 494601. A co-existência dessa categoria de transmissão nos dois mundos normativos sugere que tanto o axé como o direito são heranças que fazem seus(suas) próprios(as) herdeiros(as).

Na ação constitucional, no processo de tombamento do Aché Ile Obá e na decisão liminar que devolveu o corpo (não a seus parentes apenas, mas à própria pessoa) de Mãe Stella, espectros da antropologia (Bastide e Verger, no primeiro caso; Bastide, de novo, e Edison Carneiro no estudo assinado por Prandi para o CONDEPHAAT; e Lévi-Strauss, na liminar) são perfilados ao lado de espectros do axé (orixás, catiços e eguns), ali onde se esperariam, habitualmente, os doutrinadores e magistrados do presente e de antanho. Por vezes juntos, essas miríades de ancestrais ilustres, conquanto feitos de modos distintos, podem conviver e até mesmo equivocar-se no cruzamento de “folhas”.

Tais cruzos também me incitam a pensar “Derrida com babá egun”, no desafio lançado por Haddock-Lobo de “que o filósofo, em solo brasileiro, precisa, em nome dessa multidão de espectros que são exorcizados pelo saber universitário e acadêmico, deixar-

²³⁸ De acordo com ogã Ribamar Daniel, presidente da Sociedade Cruz Santa do Afonjá, caberá a Xangô definir a herdeira-de-santo: “No nosso caso, o *axexê* começou no dia 22 [de dezembro] e vai terminar no dia 28 [de dezembro]. No dia do encerramento será feito o jogo de búzios em que Xangô, que é o nosso patrono, o orixá da justiça, vai indicar a pessoa que vai substituir a Iyalorixá, sendo essa próxima a sexta Iyalorixá do terreiro, e a quinta substituta de Mãe Aninha, que foi a fundadora. (...) A expectativa é muito grande. Como a associação é matriarcal, Xangô poderá escolher a filha de santo mais antiga, ou uma filha de santo mais nova”. (Fonte: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/12/28/um-ano-apos-morte-de-mae-stella-ile-axe-opo-afonja-vai-conhecer-nova-iyalorixa-neste-sabado.ghtml>)

se por eles assombrar e, mais ainda, ser aquele que aprende inclusive a invocá-los” (2020, p. 64). Como a espectrologia (*hauntologie*) nos permite ampliar a frequência de visibilidade de alguns tipos de aparição que já estão aqui, entre nós, comendo conosco, nos átrios e nos institutos do direito, porém esconjurados pela ontologia jurídica?

To haunt does not mean to be present, and it is necessary to introduce haunting into the very construction of a concept. Of every concept, beginning with the concepts of being and time. That is what we would be calling here a hauntology. Ontology opposes it only in a movement of exorcism. Ontology is a conjuration. (Derrida, 2015, p. 202)

Para começar uma hanto-logia: em dezembro de 2018, dias antes da passagem de Mãe Stella de Oxóssi, estive na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro para um debate sobre “diretos dos povos de terreiro” organizado pelo LABÁ – Direito, Espaço e Político, laboratório ao qual estou vinculado. O grupo fora assim batizado em referência tanto ao devir-borboleta de Iansã (*labá-labá*), senhora dos eguns, quanto à bolsa de couro (*labà*) donde Xangô retira as pedras de raio que arremessa na terra. O evento era o *debüt* do grupo, com a presença de sua madrinha-de-santo, Mãe Nilce Naira, ela mesma filha de Oyá e coordenadora nacional da Rede de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde - RENAFRO. Ao final da primeira parte do evento, fui abordado pelo zelador (em princípio, que eu soubesse, do prédio da faculdade), o senhor Jorge Gomes. No curso de nossa conversa, “Seu Jorge”, como é conhecido pelos(as) professores(as) e estudantes da casa, revelou-se também zelador de orixá, mais precisamente, um ogã.

Fui pego de surpresa, porque minha visita à UFRJ não tinha propósitos de trabalho de campo e também porque Seu Jorge não constava na lista de entrevistados(as) que eu organizara, inicialmente. Porém, lembrando que o “campo” tem sua agência particular e que o santo dá caminhos de formas insuspeitas, perguntei-lhe se não gostaria de somar sua história à pesquisa em curso, com o que ele anuiu. Munido de um celular com gravador e um pouco de tempo livre, sentamo-nos naquela tarde do lado de fora do salão onde o evento seguia. O ogã Jorge de Omolú relatou-me sua vida no axé, sua devoção aos orixás, seu respeito e estrito cumprimento dos preceitos e tradições (que entende estarem se perdendo), a viagem à Nigéria que fez com seu babalorixá e o encantamento de conhecer os santos “como eles são feitos lá”²³⁹. Comentou sobre as folhas e plantas de

²³⁹ “T - O senhor foi pra África e ficou um tempo lá?

J - Foi uma coisa maravilhosa, na Nigéria onde foi cidade dos orixás (...) Dá gosto, os orixás não são tão ornamentados como são aqui, é tudo o mais simples possível. Você não vê tantos paramentos, não, os orixás são à base de palha, de dendezeiro (...) É como se você estivesse vivendo no mundo dos orixás. (...) Eu procuro passar pras pessoas humildade, simplicidade. Orixá não quer luxo, orixá não quer riqueza, porque na África, igbá dos orixás é no barro, não tem louça, é tudo no barro, na cabaça. Aqui não: 'Ah, o santo

fundamento que estão desaparecendo na cidade do Rio de Janeiro e os diversos causos que presenciara ali, em plena faculdade de direito, onde trabalha há quase 20 anos. Nesse tempo, Seu Jorge já vira alunas dando santo no salão nobre, professores arriando despachos contra a direção na esquina do prédio e eguns fazendo arruaça na sala 409:

T - Já aconteceu de santo pegar gente com o senhor aqui dentro da faculdade?

J - Já aconteceu várias vezes.

T - Não foi só uma vez?

J - Não, não. É aquele negócio. Tem uma menina que sou padrinho de orukó da Iansã dela, ela veio tomar benção, passou mal.

T - Aqui dentro da faculdade?

J - É

T - Ela era estudante?

J - Era

(...)

T - E esse caso da menina da Oxum?

J - É assim, a gente tava conversando e ela esbarrou em mim. No que ela esbarrou em mim, a Oxum passou. A gente tava ali, no segundo andar, perto do salão, a Oxum passou (...) Eu levei ela pro salão nobre, acendi a luz, ela desvirou e me perguntou: “O senhor é de santo”?

T - Ela nem sabia que o senhor era de santo?

J - Não. Ela perguntou: “Por que a minha a Oxum passou?”. “Porque você é minha navalha”. Orixá reconhece a pessoa, ele leva você até a pessoa, não precisa você falar quem você é, não. Orixá, ele conhece.

(...)

J - Olha, eu vou dizer pro senhor, eu já vi coisas, coisas que... Aqui, aqui, no quarto andar, tinha uma menina da limpeza que tava limpando. Ia limpar a sala, uma montoeira de gente conversando. Isso 6h da manhã, a faculdade tava fechada. Ela desceu correndo: “Jorginho, pelo amor de Deus! Tem um bocado de gente conversando lá no auditório, na 409”. Eu subi, bati na porta: “Oi, bom dia povo. Tô chegando. Olha, a menina tá querendo trabalhar, tem como vocês deixarem a menina trabalhar, tô pedindo a vocês em nome do meu pai”. Parou a conversa, ela foi trabalhar.

Omólú, como mencionei, também guarda enredos com os eguns. Por sua experiência como ogã e sua cabeça consagrada a uma divindade que traz a cura e a doença, a vida e morte, Seu Jorge estava em condições *zelar* duplamente, do prédio e dos seus espíritos, auxiliando também a quem eventualmente vira no santo na faculdade.

Além de tribunais, fóruns, câmaras e assembleias legislativas, os orixás e ancestrais também *fazem passagem* nesses outros espaços onde o direito se assenta, suas escolas e universidades. Nem sempre, como no caso dos “eguns da 409”, essa ancestralidade é a do axé. Seu Jorge avalia que, provavelmente, esses são espíritos de antigos professores que permaneceram. Não seria o primeiro nem o último território assombrado da (in)justiça: há rumores de fantasmas nas instalações do prédio histórico da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná (eu mesmo tive sinais deles).

pediu isso’. Não, o orixá não pede, porque pro orixá o que representa pra ele é aquilo que é feito lá dentro, porque cá fora é só pro público.”

Esses assombros institucionais mereceriam toda uma agenda de investigação própria. Em 2016, Pai Ubaldino chegou a receber uma proposta para realizar uma “limpeza” ou um “sacudimento” no prédio da *Escuela de Mecánica de La Armada* (ESMA), em Buenos Aires. Funcionários diziam ser impossível trabalhar no local pela quantidade de vozes que ouviam e pelo constante adoecimento de que padeciam. Reputavam serem esses efeitos dos milhares de presos políticos, torturados e assassinados nas décadas de 70 e 80 pela ditadura militar argentina. O pai-de-santo confirmou o diagnóstico, porém sentenciou que este seria um trabalho inglório para quem dele se encarregasse, tamanho o “carrego” daquele lugar. Acabou negando o pedido.

Souza Júnior (2011) assevera que, em cidades históricas baianas, sobretudo no Recôncavo, onde grassou a escravidão africana e o candomblé é bastante presente, dificilmente alguém se muda sem antes providenciar um sacudimento ou uma limpeza da edificação. Amiúde se encontram ali eguns do passado, mais remoto ou recente, que perturbarão a vida de novos moradores incautos. Como reza a cantiga, é preciso verificar se “tem morador, decerto tem morador” antes de se ocupar uma casa já ocupada, não necessariamente para exorcizar os seus habitantes espectrais, mas para, a depender de quem são, aprender a cultuá-los e conviver com eles:

Num trabalho realizado no Recôncavo Baiano, especificamente nas cidades de Cachoeira, São Félix, Muritiba, Santo Amaro e São Gonçalo, publicado sob o título: *Nagô, a nação de ancestrais itinerantes*, numa entrevista presente nesta obra, recolhi a valiosa fala de um informante. Perguntado sobre os africanos, ele diz a seguinte frase: “a cidade de Cachoeira é toda condenada.” Parei e fiquei olhando para ele, que prosseguiu: “essas casas que você vê aí são todas de africanos. Por exemplo, quando uma pessoa aluga ou compra um casarão desses, muitas vezes elas começam a passar mal. Quando se vai olhar é o espírito de um africano que está ali cobrando para ser cultuado. Tudo aqui é africano, eles nunca abandonaram as suas casas”. Essa revelação me fez pensar na cidade, entendida na maioria das vezes, por alguns discursos arquitetônicos, como algo vazio ou que pode ser simplesmente reduzido a “cal e pedra”. (Souza Júnior, 2011, p. 80)

A observação do autor me remete, de imediato, à performance de Ayrson Heráclito intitulada *Sacudimentos*. Já nominado pela crítica como um artista-exorcista, ele descreve os procedimentos rituais homônimos que utilizou em sua obra:

O trabalho se chama *Sacudimentos*, é uma obra que fiz uma parte na Bahia e outra no Senegal. Em 2015, realizei dois rituais, um na Casa da Torre, sede de um grande latifúndio na Bahia, e outra na Casa dos Escravos na Ilha de Goré, no Senegal. O sacudimento é uma espécie de exorcismo que eu faço nesses dois grandes monumentos arquitetônicos, localizados nas duas margens do Atlântico ligadas ao tráfico de escravos e à própria colonização. Eu queria voltar fisicamente e poeticamente a esse passado colonial e a própria história do escravismo para refletir sobre as condições sociais do nosso presente.

Esse ritual do sacudimento é realizado no recôncavo baiano com bastante frequência pelas pessoas ligadas a religiões de matrizes africanas. É uma prática importante a de limpar o espaço e

afugentar, sobretudo, os espíritos e mortos, os eguns dos ambientes domésticos. Então quando você muda para uma casa nova, você chama alguém para fazer um sacudimento e tirar esses espíritos ruins que tendem a permanecer entre os vivos, trazendo infortunas.

Ao fazer esses rituais, eu me perguntava quais eram essas energias de mortos que eu precisava retirar dessas casas. A meu ver, essa morte que ronda os dois lugares foi causada pela própria história da colonização que tem consequências muito atuais tanto no Brasil quanto na África. Eu queria sacudir essa história, exorcizar esse fantasma do colonizador. (Heráclito, 2018²⁴⁰)

Heráclito relata que, no sacudimento (realizado com folhas *gun*, de tipo quente, que espantam energias e espíritos “frios) da *Maison des Esclaves*, na Ilha de Goré, antessala da porta do não-retorno, o único *egun* que encontrou foi o do traficante de escravos, um espírito colonial em todos os sentidos, um “fantasma da colônia”.



Fig. 18 - Performance ‘O Sacudimento da Maison des Esclaves’ (2015). Fonte: Arte!Brasileiros²⁴¹

Limpezas rituais são prescritas em diversos contextos de violência. Em Moçambique, expurgar os fantasmas da guerra²⁴² encerrada em 1992 e curar as feridas que ela deixou abertas são parte da missão dos curandeiros *vanyamusoro* (Granjo, 2007). Especialistas em uma espécie de espectrologia da justiça de transição, são eles que conduzem os rituais e as “medicinas” destinados a apaziguar os mortos do combate e permitir que o país se assente numa convivência que alguns chamam “democracia”²⁴³:

²⁴⁰ Entrevista concedida à Arte!brasileiros, em 27/06/2018, disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/sub-home2/ayrson-heraclito-um-artista-exorcista/>

²⁴¹ Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/sub-home2/ayrson-heraclito-um-artista-exorcista/>

²⁴² Ressalto, em particular, a descrição de um *nyamusoro* da guerra como uma *viragem* ou *viração* das coisas e pessoas: “Na guerra, as pessoas matam e acontecem coisas terríveis. Mas a guerra é assim; as coisas estão viradas ao contrário e você está virado ao contrário. Espera-se que você mate; não é bem culpa sua, você é uma pessoa diferente lá”. (Granjo, 2007, p 128) É a esse tipo de *ebô coletivo* como *justiça transicional* que o Babalwô Jimmy Rivera se referia como necessário para que os países latino-americanos, ensanguentados pela escravidão, pela chacina dos povos originários e por seguidas ditaduras pudessem descansar.

²⁴³ “É também eloquente que, a fim de poder desempenhar todas as tarefas ao alcance do seu estatuto, um curandeiro tenha de ser possuído por espíritos oriundos dos três grupos «étnicos» com papéis mais salientes

Se tal espírito for reconhecido como alguém que o veterano matou, será de esperar a exigência de cerimónias fúnebres, que em casos excepcionais deverão ser realizadas na zona de origem do defunto e ser acompanhadas de ofertas compensatórias à sua família. Se se trata de um espírito que vagueava pelo cenário de guerra e se limitou a seguir o paciente, a exigência mais comum será um sítio para viver — que pode ser apenas uma «palhota» feita com uma panela tapada, para o proteger da chuva, que lhe será ritualmente oferecida e escondida numa zona de mato. (...) De acordo com uma lógica que os torna também necessários noutras circunstâncias, o principal perigo não é (...) a possível vingança daqueles que matámos, mas o nosso contacto com lugares onde muita gente sofreu e muitos espíritos ficaram abandonados e sem rumo, podendo por isso seguir-nos. Efectivamente, dizem os vanyamusoro que os espíritos «são como os patos quando saem do ovo, seguem a primeira coisa que mexe, para tomar conta deles»; mas, a partir do momento em que o fazem, a necessidade de mostrarem a sua presença irá provocar problemas a essa pessoa e a todos os que interajam com ela. (Granjo, 2007, pp. 131-132)

Por vezes, esses lugares e seus *eguns* entram mesmo numa espécie de simbiose, não deixando outra saída senão aliar-se a eles. Talvez fosse isso o que Pai Ubaldino reconhecia na ESMA, assim como o Ogã Jorge na sala 409. De certa forma, os espectros faziam parte tão constitutivamente da história daqueles espaços que só a ação do Tempo podia dispersá-los. No mesmo sentido, o colega ogã e antropólogo Thomás Meira confidenciou-me já ter presenciado ebós destinados a permitir a convivência ou a co-residência entre espíritos e pessoas num edifício de onde era impossível afastá-los. Sua radicação era tão intensa que, caso expulsos, havia risco de que o próprio prédio desabasse. Não será essa uma boa imagem do “arcabouço” do direito?

Haveria toda uma ha(u)ntologia jurídica a se escrever sobre esses “fantasmas da colônia” (Haddock-Lobo, 2020). O direito alimenta e é sustentado (também) por espectros. Nesse sentido é que as *laudās* dos processos judiciais e livros doutrinários são laudatórias: louvações, citações e evocações dessas figuras de autoridade que assentaram o direito e nas quais ele passou a ficar assentado. Os *orikis*, juntamente com as oferendas e ebós, no candomblé, têm essa função: ativar ancestralidades por meio de sua nomeação deferente e reverente, canalizando sua “força” (influência) para os “trabalhos” em curso. Em Cuba são famosas as *moyubas* (termo que, literalmente, significa “meus respeitos” em iorubá), recitações que desfiam os nomes dos ancestrais ilustres da *santería* e do *palo*. Cada qual à sua maneira, direito e axé praticam sacrifícios para agenciar seus “mortos”.

Entretanto, à diferença de mães e pais-de-santo, os(as) juristas nem sempre se mostram cōscios das heranças que cultivam e dos sacrifícios que rendem a elas. Nem todos os *eguns* são benfazejos, há que saber identificá-los e cultuá-los da maneira correta

durante essas invasões (Nguni, Ndau e Changana/Ronga), que «trabalham» sob a supervisão de um espírito Nguni durante os rituais mais importantes” (Granjo, 2007, p. 125).

para que se tornem aliados, ou então, *sacudi-los* e aos espaços que povoam, dissipando carregos. A espectrologia como “tropografia de assombrações” (Haddock-Lobo, 2020, p. 106) dá chance a cartografar essas ancestralidades dos espaços do direito e a discernir entre aquelas com que desejamos nos engajar, fazendo enredo, e aquelas de que desejamos nos desvencilhar, despachando-as. Não se trata de apagar nada, porque toda ancestralidade é incontornável, mas de aprender a “esfregá-la a contrapelo” ou a conjurá-la no instante de perigo do presente. Sacudir os carregos coloniais do direito e da antropologia exige “folhas” – *nsabas e escritos* – quentes, de uma espécie particular, da mesma maneira como não se faz santo sem os ebós e maiangas. Virar é também vigorar²⁴⁴.

Sacudir o legado e os espaços da tradição antropológica é “aproximar-se do ideal de uma antropologia enquanto exercício de descolonização permanente do pensamento e propor um outro modo de criação de conceitos que não seja o ‘filosófico’, no sentido histórico-acadêmico do termo” (Viveiros de Castro, 2018, p. 32). Sacudir os territórios do direito – um fórum, o STF, uma universidade, uma câmara municipal, uma delegacia, o IPHAN – com ebós coletivos é falar e reportar-se a gerações de fantasmas e suas heranças, é assumir responsabilidade perante eles, é a forma (in)corporada da justiça:

If I am getting ready to speak at length about ghosts, inheritance, and generations, generations of ghosts, which is to say about certain *others* who are not present, nor presently living, either to us, in us, or outside us, it is in the name of *justice*. Of justice where it is not yet, not yet *there*, where it is no longer, let us understand where it is no longer *present*, and where it will never be, no more than the law, reducible to laws or rights.³ It is necessary to speak *of the* ghost, indeed *to the* ghost and *with* it, from the moment that no ethics, no politics, whether revolutionary or not, seems possible and thinkable and *just* that does not recognize in its principle the respect for those others who are no longer or for those others who are not yet *there*, presently living, whether they are already dead or not yet born. No justice—let us not say no law and once again we are not speaking here of laws—seems possible or thinkable without the principle of some *responsibility*, beyond all living present, within that which disjoins the living present, before the ghosts of those who are not yet born or who are already dead, be they victims of wars, political or other kinds of violence, nationalist, racist, colonialist, sexist, or other kinds of exterminations, victims of the oppressions of capitalist imperialism or any of the forms of totalitarianism. (Derrida, 2015, xviii)

A justiça é, inescapavelmente, um agenciamento daquilo ou daqueles(as) que não nos são coetâneos (os que foraram o mundo – *orisa* – ou os/as que dele já se foram – *egun* – ou que nele ainda não nasceram – *omodé*²⁴⁵). A justiça deixa sempre uma herança, uma aparição espectral de instável visibilidade, mas cujo fio pode ser repuxado ou (re)virado. A justiça é um sacudimento do direito que, no mesmo gesto, o suspende e lava.

²⁴⁴ “As oferendas ditas “de limpeza” (*ebós de limpeza*) servem para tirar qualquer influência dos eguns (os mortos), purificando a cabeça – sede da espiritualidade - do noviço.” (Capone, 2004, p. 156)

²⁴⁵ O conceito de *omodé* se refere também às futuras gerações, já nascidas ou ainda por nascer.

Sacudir é desterritorializar determinados espectros. Mas sacudir não basta, é preciso também assentar, lavrar os entes que ocuparão o espaço aberto (porque vazio não há), dando-lhes de comer. De ambas as operações dependia o desfecho do RE 494601. Entrincheirando a seu favor, além de advogados, doutrinadores, antropólogos e órgãos como o CONSEA, os terreiros sacudiam o direito. E cada vez que alguém alimentava os autos, assentava um pouco mais seu destino no plenário do STF²⁴⁶.

Quando chegou a sessão do dia 09 de agosto de 2018, o povo de terreiro encheu o auditório da corte. Quem não coube do lado de dentro, seguia tocando um xirê em frente à entrada do tribunal, convocando os orixás a participarem do julgamento. A ordem da gira, digo, a pauta do dia seguia o protocolo da casa: primeiro, falavam as partes do processo (autor e requerido); em seguida, as sustentações orais de até dez minutos na tribuna pelos *amicci curiae*; logo, a leitura dos memoriais do MPF e, enfim, os votos dos(as) ministros(as)²⁴⁷. A apreensão era grande no abrir dos trabalhos.

²⁴⁶ “De outro modo, é possível dizer que os processos chegam ao plenário do tribunal – momento oficial de parte das decisões – com a decisão mais ou menos delineada tanto pela forma como foi classificado o processo, quanto pelos caminhos que tomou durante o processamento. Mas a decisão plenária consegue, em certa medida, evidenciar alguns desses recursos decisórios que compõem as técnicas de interpretação constitucional como um tipo de tradução que visa conectar tudo que compõe os autos processuais à dimensão normativa do direito, ou seja, às leis e códigos. Na realidade, o que me parece é que as próprias formas procedimentais de organizar as coisas acumulam e incorporam essas técnicas de tomadas de decisão, na medida em que antecipam resultados e criam caminhos possíveis.” (Lewandowski, 2014, p. 159)

²⁴⁷ Como elenca a ata da sessão do dia: “Falaram: pelo recorrente, Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul, o Dr. Alexandre Saltz, Promotor de Justiça do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul; pelo recorrido Governador do Estado do Rio Grande do Sul, o Dr. Thiago Holanda González, Procurador do Estado do Rio Grande do Sul; pela recorrida Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, o Dr. Fernando Baptista Bolzon, Procurador-Geral da Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul; pelo interessado Forum Nacional de Proteção e Defesa Animal, o Dr. Francisco Carlos Rosas Giardina; pelo *amicus curiae* Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul – FAUERS, a Dra. Tatiana Antunes Carpter; pelos *amici curiae* União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul – CEUCAB/RS, o Dr. Hédio Silva Júnior; pela Procuradoria-Geral da República, o Vice-Procurador-Geral da República, Dr. Luciano Mariz Maia.”



Fig. 19 – Mametu Lujidi (Mãe Ofã) na primeira sessão de julgamento do RE 494601 no STF.
Foto: Antonio Cruz/Agência Brasil (Internet).

Resumirei as falas da tribuna, pois elas não variam muito dos argumentos já declinados nos autos. É suficiente apontar que o MPRS insistiu no uso do termo “seita” e que o FNDA se manteve firme nas alegorias racistas (“magia negra”, “gatos pretos”).

A última sustentação, porém, merece destaque. Em nome da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul (CEUCAB/RS), manifestou-se o advogado Hédio Silva Jr., também ogã de candomblé e filho de Xangô. Ele correlacionou os dispositivos de racialização do RE 494601 com a necropolítica perpetrada e compactuada pelo estado brasileiro. No que talvez seja a passagem mais contundente de sua intervenção, ironizou a disparatada humanização dos animais imolados ante a animalização das pessoas negras:

Portanto é impressionante que haja estatísticas no Brasil que comprovam que jovens negros são chacinados como animais. Mas não há comoção na sociedade brasileira, não vejo instituições jurídicas ingressarem com medida judicial para evitar a chacina de jovens negros, mortos como cães na periferia. Mas a galinha da macumba, parece que vale mais do que a vida de milhares de jovens negros.²⁴⁸

Essas palavras “sacudiram” o STF. O pronunciamento reverberou fortemente, não só entre os presentes no plenário, ou quem assistia pela internet, como eu, mas também no movimento negro e nas articulações do povo-de-santo. Suas palavras seriam bastante replicadas nos dias seguintes à sessão. Começando por questionar a hipocrisia dos sapatos

²⁴⁸ Íntegra da sustentação no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=6-i5QXyb934>

de couro que quase todos os homens portavam, o ogã-advogado deu voz ao que, nos terreiros, causava indignação: a obsessão com o abate religioso quando os frigoríficos e abatedouros promovem hecatombes sem grande questionamento. Também o absurdo de que o direito se apresentasse mais interessado no candomblé quando o propósito era sua criminalização, mas não envidasse os mesmos esforços para defender a liberdade religiosa ou a vida da população negra no Brasil. O fato de fazê-lo da tribuna do STF, um espaço tido pelos juristas como quase sagrado²⁴⁹, amplificava o comentário.

Ainda sob o impacto da sustentação do ogã-jurista, a pauta seguiu para o Vice-Procurador-Geral da República, que, em sua intervenção, invocou Xangô como orixá da justiça e reiterou os argumentos lançados no parecer do MPF no processo. Parecia que o amalá cumprira sua função: Xangô, por distintas entradas, rodava no plenário do STF.

Então, deu-se início à votação. O primeiro a ler seu voto, como de praxe, foi o relator. O ministro Marco Aurélio deu provimento parcial ao recurso, “para assentar a constitucionalidade do sacrifício de animais em ritos religiosos de qualquer natureza, vedada a prática de maus-tratos no ritual e condicionado o abate ao consumo da carne”. O que o relator “assentava” em sua interpretação era que o sacrifício só seria autorizado se servisse também de refeição aos humanos. A expressão “aos humanos” não constava de seu voto, por óbvio, porém estava nele implícita: santo não come. O conceito de “alimentação” era pertinente apenas ao modo humano de existência e consumo. Após seu pronunciamento, o ministro Alexandre de Moraes pediu vista do processo.

Nova suspensão do direito, do tempo do direito. Em suspense, o povo-de-terreiro aguardava o posicionamento do ministro, não sem arregimentar, durante aqueles meses, seu próprio ministério de orixás. Foi Ekedy Heliana Heméterio quem lhes deu esse belo predicado: “O panteão africano é como se fosse um grande ministério, cada um tem eu lugar e sua ocupação (...) É como se fosse um conjunto de ministérios: um vai conversar com o outro, tem uma diplomacia”. Eles também estavam em missão diplomática.

²⁴⁹ “A tribuna dos advogados é considerada como um “espaço sagrado”. Nela os advogados parecem carregar um pouco do que Rui Barbosa chamou, em pronunciamento datado de 1892, no STF, de “respeito quase supersticioso” diante do “oráculo da nova Constituição”: o Supremo Tribunal Federal. Talvez seja exatamente porque o patrono do direito brasileiro assim como outros grandes juristas ocuparam a tribuna no STF que esse respeito supersticioso apareça com mais vigor, tomado de uma carga maior de significado. Não deixa de ser interessante observar que alguns dos advogados carregam amuletos durante julgamentos que participam, que podem ser apenas a sua própria toga, ou cópias especiais da Constituição Federal. Também ouvi que alguns advogados não gostam de contar os votos antes do julgamento, evitando fazer previsões matemáticas acerca dos resultados, pois “dá azar”. Embora conheçam as tendências dos ministros, sempre é possível que os resultados sejam surpreendentes.” (Lewandowski, 2014, p. 168)

Sob o lema “Minha fé não violenta, alimenta!”, lideranças religiosas de todo o país voltaram a desembarcar em Brasília no dia 28 de março de 2019, data em que o julgamento do RE 494601 seria retomado. Na cidade que carregava um fundamento de Xangô, pela linhagem da família Bamboxê, de acordo com Mãe Baiana, o destino das religiões de matriz africana seria decidido por “aqueles homens” sobre os quais o orixá advertira Juscelino Kubitschek, décadas antes, no jogo de búzios de Pai Tião do Irajá.

O ministro Alexandre de Moraes enveredou pela trilha etnográfica aberta pelo procurador do MPF. Cercava-se dos eguns de alguns dos “pais fundadores” da antropologia (citando *O pensamento selvagem*, de Lévi-Strauss, e *A concepção africana de personalidade*, de Roger Bastide), além de estudos mais recentes da área (*A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*, de Márcio Goldman, e *Comida ritual em festas de Tambor de Mina no Maranhão*, de Sérgio Ferretti). Também Raul Lody e Gilberto Freire fizeram passagem no voto, de que o trecho a seguir é ilustrativo:

Mas, insisto, os cultos de matriz africana não praticam condutas cruéis e de maus-tratos em relação a animais pois sustentam sua equação religiosa sobre dois pilares indissociáveis: o sacralização do alimento e a crise de possessão.

A sacralização opera uma ponte entre o Orixá e a Terra, tendo o animal o papel de intermediário entre um e outro (GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*. 1984. 205 f. Dissertação (Mestrado – Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1984. p. 185). Aponta o antropólogo LÉVI-STRAUSS que o animal, ao ser abatido, permite que a graça divina flua até o mundo humano (*O pensamento Selvagem*. 8. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 2008. p. 251-252).

No contexto das religiões de matriz africana, se o sacrifício corresponde a um contato simbólico entre o homem e o divino, através da morte real de um animal, e “a possessão parece antes gerar um contato real com os deuses provocado pela morte simbólica de um ‘espírito’ próprio”, ambos são, de maneira suplementar, “rituais que buscam incessantemente lançar uma ponte entre dois universos irremediavelmente separados” (GOLDMAN, 1984, p. 186-188).

(...)

Importante salientar, de início, que a questão, obviamente, se coloca dentro da liberdade religiosa, dentro dos limites, ou não, da razoabilidade da liberdade religiosa, mas se colocou - e aqui eu faço questão de ressaltar - de uma maneira, tanto no caso do autor da ação quanto de vários *amici curiae*, acabou se colocando a questão de uma forma preconceituosa. E o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, ao meu ver, ao analisar a lei, quis evitar exatamente uma possibilidade de aplicação preconceituosa da lei. (...) Analisando o histórico legislativo, verificamos que a aprovação do parágrafo único ocorreu porque autoridades sanitárias, autoridades administrativas, interpretando - e repito -, de forma preconceituosa, as religiões de matriz africana, estavam interditando principalmente os terreiros de candomblé. Se a interpretação não fosse preconceituosa, não haveria, em nenhum dos incisos, a possibilidade nem de se aventar que a lei estaria dirigida também à questão religiosa. E citei mais especificamente o candomblé porque, até para surpresa minha, quando estudei o processo sabia que o candomblé é a religião de matriz africana mais realizada no Brasil, mas, ao que parece, no Rio Grande do Sul é mais do que em Salvador, segundo várias anotações dos *amici curiae*.

(...)

Vários argumentos citados no processo por alguns *amici curiae*, juntando fotos de animais mortos e jogados em estrada, jogados em via pública, não têm nenhuma relação com o candomblé ou com as demais religiões de matriz africana. Houve uma confusão aqui por parte de alguns *amici curiae*, comparando eventos de o que se denomina popularmente de magia negra com religiões tradicionais no Brasil de matriz africana. Então houve essa confusão preconceituosa.

(...)

Vários daqueles que sustentaram a vedação a maus tratos a animais, em verdade pretendiam a vedação absoluta da morte de animais em cultos religiosos de matriz africana, sem, contudo, diferenciá-los de nefasta prática da denominada “magia negra”, cujos exemplos, inclusive, constam dos autos, com fotos de animais mortos e abandonados em vias públicas. Não é o que ocorre em vários cultos de matriz africana que realizam o preparo de oferendas aos Orixás, inclusive com a morte de animais e o aproveitamento de seu couro e consumo de sua carne.

(...)

Assim, o sacrifício age ligando inicialmente dois domínios, por meio de uma vítima sacralizada, para que, conseqüentemente, uma divindade distante satisfaça os desejos humanos. Difere-se da possessão, cujo interesse é “fixar” um Orixá na cabeça do filho-de-santo, permitindo que este traga um equilíbrio espiritual momentâneo (GOLDMAN, 1984, p. 184).

(...)

O candomblé não utiliza mais o termo sacrifício – exatamente para afastar qualquer possibilidade de maus tratos aos animais – mas sim “*Sacralização*”, pois como sacerdotes da religião, especialmente treinados, irão realizar o ato com os rigores e o respeito que o culto exige.

As oferendas de alimentos aos Orixás são componentes essenciais dessa religião de matriz africana, inclusive os animais escolhidos para servirem de alimento tem identificação com a própria divindade; por exemplo, para XANGO, o Orixá da Justiça, são destinados galo, carneiro, bode; para IEMANJÁ, mãe de todos os Orixás e Rainha das Águas, são destinados carneiro, pato, galinha e para EXU, Orixá da Ordem e Disciplina, são destinados galos e bode preto. Não há, portanto, nenhuma dúvida que a chamada alimentação nos terreiros constitui parte essencial e imprescindível do culto religioso não só do candomblé, mas das demais religiões de matriz africana.

(...)

Cito, alguns rituais mais conhecidos: O Caruru, dos Ibejis, que é uma festa muito semelhante à Festa de São Cosme e Damião, dos católicos, em que, depois, distribui-se comida para as crianças; o Pilão de Oxaguian; e o Ebô de Oxalá, que tem todo um ritual respeitoso e que deve ser respeitado, inclusive com ritos que se aproximam, dentro desse sincretismo religioso brasileiro, também muito do cristianismo em várias passagens. Por exemplo, neste período em que estamos, que é a quaresma, pelo candomblé, é denominado o LOROGUM (“*quando os deuses vão à guerra e levam suas comidas*”) no qual é vedada a sacralização de animais. São somente oferecidas comidas secas aos orixás. Então, há toda uma liturgia. Não é algo que se inventou de um dia para o outro. Há toda uma tradição, há toda uma liturgia que deve ser respeitada; até porque, quando a Constituição de 1988 foi promulgada, de há muito já se tinha conhecimento, obviamente, das religiões de matriz africana, e nenhuma ressalva a elas se fez. Então, obviamente, a previsão, a proteção, a inviolabilidade dessas religiões está garantida constitucionalmente. (pp. 38-49 do acórdão)

O voto-vista fazia circularem conteúdos e agentes heterogêneos. Nele, orixás, precedentes, antropólogos, doutrinadores e comandos legais se compunham num esforço de legitimação do abate que não descartava, antes acionava em seu favor a dicotomia religião-magia. O meio de juridicamente assentar o sacrifício era afastá-lo das “preconceituosas confusões” de alguns “amigos da corte”, arrastando-o para o campo de “uma liturgia” que não compactuava com os despachos em estradas e vias públicas.

A importância desse empreendimento de purificação confirmou-se na sequência, quando o ministro Ricardo Lewandowski externou preocupação quanto à classe de animais que poderiam ser sacrificados, nomeadamente as espécies ameaçadas de extinção. O breve debate entre os ministros ficou registrado:

O SENHOR MINISTRO RICARDO LEWANDOWSKI - Ministro Alexandre, Vossa Excelência me permite, apenas uma preocupação que aflorou em minha mente e que venho cultivando há um certo tempo. Sei que não é o caso, mas pode vir a ser, o sacrifício de animais com o risco de

extinção, que não são para consumo. Essa é uma questão que me preocupa, e preocupa o mundo hoje.

O SENHOR MINISTRO ALEXANDRE DE MORAES - Por isso, Ministro Lewandowski, na minha tese, coloquei: a constitucionalidade dos ritos religiosos que realizam o abate de animais ou a sacralização de animais, segundo os seus dogmas e preceitos. Aqui, é o caso de matriz africana estendendo para as demais que existem. Hoje, no Brasil, não há nenhuma que preveja a sacralização de animais em risco de extinção ou - como foi também erroneamente citado, inclusive em sustentação oral - de animais domésticos. Não há nos dogmas e preceitos religiosos, por isso que coloco "dogmas e preceitos religiosos" até para distinguir daqueles que não fazem religião, fazem estelionato, com crueldade contra os animais. Então, em dogmas e preceitos, não tenho nada a me opor em colocar - até porque nenhum realiza - "os animais em extinção".

O SENHOR MINISTRO RICARDO LEWANDOWSKI - Suponhamos - não é o caso - que se queira sacrificar uma arara azul, que está em claríssimo risco de extinção? Apenas para deixar bem claro isso.

O SENHOR MINISTRO ALEXANDRE DE MORAES - Por isso que citei, de forma exemplificativa, três orixás: da Justiça, Xangô; das águas e mãe dos orixás, Iemanjá; e o orixá da segurança, da normatividade, Exu. Porque as religiões de matriz africana têm toda uma disciplina. Para cada um dos orixás, há exatamente quais são os animais a serem sacralizados. Não há inovações. Não há - li todos os animais - nenhum animal em extinção, nenhum animal que chamamos de *pets* - cachorro, gato -, como foi dito. "Ah, mas pode vir a surgir?" As religiões de matriz africana são muito antigas e nunca mudaram os seus dogmas e preceitos. Se eventualmente vier a surgir, obviamente deveremos analisar. Por isso que acho importante colocar "segundo os seus dogmas e preceitos".

O impasse do ministro Lewandowski era emblemático do estilo de pensamento jurídico, antecipador dos desvirtuamento e distorções a que o precedente poderia dar margem. A réplica de Alexandre de Moraes, a seu turno, acentuava a dimensão *normativa* do axé, seus “dogmas e preceitos”, como se o ofício de pais e mães-de-santo fosse um reflexo do próprio trabalho do tribunal, no qual evita-se ao máximo a inovação descontrolada, evita-se “inventar demais”²⁵⁰. Enfatizar a univocidade do axé como “doutrina” tinha mais chances de sucesso ao percorrer as conexões e identificações entre a auto-imagem do Direito (com “d” maiúsculo) e a da Religião (com “r” graúdo).

A contaminação da herança jurídica pelas ancestralidades etnográficas e afro-diaspóricas (não só a palavra “orixá” fazia sua aparição inaugural no STF, como era repetida vinte vezes ao longo do texto da decisão), possibilitava sacudir a interpretação do relator. Alexandre de Moraes dava sinais de aplicar ao pé da letra o preceito segundo o qual “falar sobre a religião é ‘passar axé’ (...) Mencionar simplesmente o nome de certas

²⁵⁰ “Qualquer caso decidido pelo Tribunal deve levar em conta sua jurisprudência; é ela a garantia de que não se está “inventando demais”, expressão usada por alguns ministros e funcionários do Tribunal que quer dizer que ministros algumas vezes “não resistem a agir como legisladores”, assegurando também que as coisas, embora estejam sempre em transformação, não mudem a ponto de fugir a regras de previsibilidade e segurança. A experimentação e a criatividade da técnica precisa ser de alguma maneira controlada. Desse modo, a posição dos ministros precisa ser localizável e reconhecível ou nos precedentes ou na doutrina, e de preferência, nos dois registros, ainda que essa localização não se de exatamente conforme um sentido lógico do que se chama do direito de *ratio decidendi*. Explico. A pesquisa da jurisprudência e os precedentes que serão usados na decisão possibilitam que um entendimento seja revelado. Os precedentes fornecem aos ministros um mapa de possibilidades e permitem a comparação e a analogia. (Lewandowski, 2017, p. 162)

divindades, proferir rezas ou cantigas fora de seus momentos litúrgicos e espaços de referência (...) nem sempre é lícito aos olhos dos religiosos” (Silva, 2006, p. 60).

Era assim, num *oriki* antropon-jurídico, que o revisor pretendia assegurar não só às demais religiões praticantes de sacrifício animal, mas também aos não-humanos do axé (orixás, ancestrais e entidades) direito à alimentação. Na interpretação que o ministro Alexandre de Moraes defendia, o sacrifício valia “independentemente de consumo da carne, pois, em que pese na maior parte das vezes, principalmente nas religiões de matriz africana, existir o preparação e consumo, há exceções, em importantes rituais, onde a oferenda é somente para o orixá” (pp. 51-52 do acórdão). Como Latour notara, “sob a aparência de uma simples *revisão*, o revisor *transforma* o caso, pois ele modifica a proporção respectiva do fato e do direito” (Latour, 2019b, p. 262). Embora essa parecesse uma divergência menor, neste detalhe estava contida toda uma cosmopolítica, um câmbio perspectivo que distribuía entre deuses e ancestrais interesses legítimos no caso.

Apesar do giro (ou da gira) empreendido(a), não foi Alexandre de Moraes o ministro escalado para liderar o grupo dissidente e redigir o acórdão com a posição vencedora. A tarefa coube ao ministro Edson Fachin que, em seu voto, além de colher diversos apontamentos das peças de *amicus curiae*, calcou-se na liberdade religiosa, na extensão do princípio da laicidade e na noção de “patrimônio cultural”.

Embora concordasse, no fundo, com Alexandre de Moraes, discordava na forma. O ministro Edson Fachin preferia declarar improcedente o RE 494601, em vez de dar “interpretação conforme” à lei estadual gaúcha. Nesse ponto, frisou que a especial proteção aos terreiros, mesmo entre tradições minoritárias, estava fundada no necessário combate ao que chamou de “preconceito estrutural”, possivelmente aludindo ao conceito de racismo estrutural. Este é um elemento importante, porque embora, curiosamente, o termo “racismo” não apareça sequer uma vez ao longo do acórdão de setenta e oito páginas, a expressão “preconceito” é repetida 20 vezes e “discriminação”, sete.

A proteção deve ser ainda mais forte, como exige o texto constitucional, para o caso da cultura afro-brasileira, não porque seja um *primus inter pares*, mas porque sua estigmatização, fruto de um preconceito estrutural – como, aliás, já reconheceu esta Corte (ADC 41, Rel. Min. Roberto Barroso, Pleno, DJe 16.08.2017) –, está a merecer especial atenção do Estado.

Ante, de um lado, as incertezas acerca do alcance do sofrimento animal, e, de outro, a dimensão plural que se deve reconhecer às manifestações culturais, é evidente que a proibição do sacrifício acabaria por negar a própria essência da pluralidade, impondo determinada visão de mundo a uma cultura que está a merecer, como já dito, especial proteção constitucional.

(...)

In casu, os memoriais trazidos pelos *amici curiae* apontam para um caminho distinto em relação à solução que foi dada para a vaquejada. O Instituto Social Oxê, a Associação Beneficente, Cultural e Religiosa Ilê Axé Oxalá Talabi e o Templo de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro

D'Ararobá afirmaram que: “(...) o alimento é o ápice da relação dos homens com o divino, de forma que a alimentação assume um aspecto sacro. A utilização de animal nas práticas religiosas tem como objetivo a energização deste ser, para que possa ser consumido entre os praticantes. Por isso, a preparação do animal não pode ser realizada de forma aleatória, já que isto poderia atrair energias negativas à oferenda, que, ao final, é ingerida pelos próprios participantes. Os cuidados, assim, vão desde a escolha do animal (motivo pelo qual, não raras vezes, os próprios praticantes conservam pequenos criadouros, em regime familiar) até o local onde se dará o abate e estendem-se à pessoa que irá preparar o animal. Antes da utilização do animal, há uma consulta a um oráculo para saber se ele poderá ser sacralizado ao divino. Somente haverá o consumo, caso haja a permissão de tal entidade.

(...)

Além disso, na perspectiva religiosa de matriz africana, há absoluto respeito à natureza e à sua preservação. A prática religiosa promove a conscientização e a preservação ambiental, uma vez que, em razão de sua própria finalidade, não permit práticas que, de qualquer forma, agredam o animal (desde o seu nascimento até o momento do consumo), sob pena de se macular a sua energia vital.”

De forma semelhante, a Federação Afro-Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul afirmou que: “Antes de o animal ser imolado, ele entra em uma espécie de transe (pode-se dizer que é uma espécie de hipnose), de modo que, quando é imolado, o animal não agoniza gritando. Atualmente, se utiliza apenas animais criados em cativeiros para este fim e, enquanto o animal permanece vivo na casa de santo, não pode ser mal tratado, pois é considerado sagrado, já que servirá de oferenda ao Orixá”.

No mesmo sentido, ainda, a União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil e o Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-brasileiros do Rio Grande do Sul:

“Ao contrário do abate comercial, o abate religioso praticado por judeus, muçulmanos ou fiéis das Religiões Afrobrasileiras utiliza um método que acarreta morte instantânea e com o mínimo de dor – a degola. Trata-se, aliás, de exigência prevista na Declaração Universal dos Direitos dos Animais: “Se for necessário matar um animal, ele deve ser morto instantaneamente, sem dor e de modo a não provocar-lhe angústia” (Declaração Universal dos Direitos dos Animais, proclamada pela Unesco em 27 de janeiro de 1978, art. 3º, item 2)”.

Para além dos apontamentos trazidos pelos *amici curiae*, é preciso reconhecer que o próprio Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento disciplinou, por meio da Instrução Normativa n. 3, de 17 de janeiro de 2000, o regulamento técnico de métodos de insensibilização para o abate humanitário de animais de açougue. Em seu artigo 11.3, o regulamento expressamente prevê que “é facultado o sacrifício de animais de acordo com preceitos religiosos, desde que sejam destinados ao consumo por comunidade religiosa que os requeria ou ao comércio internacional com países que façam essa exigência, sempre atendidos os métodos de contenção dos animais”.

(...)

Não bastassem as dúvidas sobre a equiparação do sacrifício ao tratamento cruel, é preciso reconhecer que a prática e os rituais relacionados ao sacrifício animal são “patrimônio cultural imaterial”, na forma do disposto no Artigo 2, item 2, alínea “c”, da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco. Além disso, como dispõe o texto constitucional, elas constituem os modos de criar, fazer e viver de diversas comunidades religiosas e se confundem com a própria expressão de sua identidade.

Essa diretriz interpretativa decorre, ainda, da obrigação imposta ao Estado brasileiro relativamente às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, nos termos do art. 215, § 1º, da CRFB. É preciso dar ênfase à perspectiva cultural não apenas porque, de fato, elas constituem os modos de ser e viver de suas comunidades, mas também porque a experiência da liberdade religiosa é, para essas comunidades, vivenciada a partir de práticas não institucionais. (pp. 24-28 do acórdão)

Se o voto-vista era uma milonga jurídica, o pronunciamento do ministro Fachin era uma incorporação de várias vozes e entidades: da posição das partes, dos *amici curiae*, de outros sistemas e ordenamentos, como as convenções internacionais, e do patrimônio cultural como uma caixa de ressonância de outros mundos para dentro do direito. Retomando um argumento primeiro avançado pelo Movimento Negro Unificado,

ainda antes do julgamento no TJRS, o ministro convertia a “cultura”²⁵¹, em uma das formas de fazer falarem e valerem “modos de ser e viver” comunitários e “práticas não institucionais”. Apesar de nenhum magistrado haver invocado expressamente o regime jurídico dos povos e comunidades tradicionais, que estava disponível, ouviam-se ecos da noção coveriana de *nomos* para aludir ao mundo normativo do axé.

Fosse pela eficácia do argumento culturalista ou pela própria cultura jurídica demonstrada pelo ministro, um(a) a um(a), sob o olhar impassível da audiência de afro-religiosos(as), seus pares na corte constitucional foram seguindo a tese de Fachin. Alexandre de Moraes e Gilmar Mendes restaram parcialmente vencidos em suas posições quanto ao instrumento jurídico que propunham: a chamada “interpretação conforme”²⁵², pois desejavam ampliar a proteção também a outras religiões, como o judaísmo. O relator Marco Aurélio foi vencido na condicionante de consumo obrigatório da carne que aventara. Ao fim e ao cabo, ninguém discordava que a exclusão introduzida no Código de Defesa Animal pelos deputados gaúchos para proteger os terreiros da acusação de maus-tratos era constitucional. O ministro Luiz Fux e a ministra Carmen Lúcia, além de acompanhar Fachin, fizeram questão de agregar alguns aspectos à discussão:

O ministro Luiz Fux - Senhor Presidente, nós temos uma Constituição Federal que, promulgada sob a inspiração de Deus, promete uma sociedade livre de preconceitos. E essa questão que hoje é trazida à balha versa exatamente sobre um preconceito religioso, e - o que é mais dramático - um preconceito religioso que cresce a cada dia.

Nos últimos seis meses, a imprensa oficial noticiou que mais de duzentos casos de intolerância religiosa foram registrados, praticados contra religiões de matriz africana. Mais recentemente, foram incendiadas casas que praticavam essas religiões de matriz africana. De sorte que esse

²⁵¹ Observei, no primeiro capítulo, os efeitos cumulativos da presença dos orixás e caboclos nas agências e nas políticas públicas de cultura, como o IPHAN, e algumas dos desdobramentos da patrimonialização ou culturalização dos conflitos do povo-de-santo por terra, no capítulo dois. Essa agenda, como se percebe, também comparece na decisão do STF, como o fizera na do tribunal gaúcho. A cultura tem sido adotada como linguagem de conversação experimental entre os povos-de-terreiro e o estado, como avalia Scola: “Contudo, um novo movimento na agenda, que tensiona a dinâmica entre “direitos” e “cultura”, parece ter raiz, como aponta Dembour (2001, p. 41), na formulação dos “direitos culturais” enquanto desdobramento dos direitos humanos. Tem-se aí uma chave distinta de acesso ao debate já que, em sua origem, os direitos humanos dizem respeito à primazia do indivíduo e suas garantias. Uma série de atores relacionados à ampliação desta acepção parece ter concorrido para que a própria expressão “direitos humanos culturais” faça mesmo sentido, a partir de sujeitos coletivos. Neste sentido, tornar-se legível aos fóruns de governo estatais e supranacionais passa pela redefinição e negociação dos “direitos culturais” como uma maneira específica de politizar a cultura (WRIGHT, 1999), o que também envolve auto-objetificação dos sujeitos (COMAROFF; COMAROFF, 2009; CUNHA, 2014). Isto também parece aferível dentro da controvérsia em questão, nos termos de uma celebração da “cultura afro-religiosa” e mesmo de uma “cultura afro-brasileira” em sua relação com o Estado.” (Scola, 2018, pp. 328-329)

²⁵² “Interpretar é transformar uma coisa em outra”, disse certa vez o hoje ministro aposentado Eros Grau, e de fato o ato de interpretação como uma ação de tradução da norma em direito não parece ser nada além disso: um ato de transformação. O texto legal, ao ser interpretado, traduzido em casos concretos, transforma-se em outra coisa, assim como os fatos do mundo comum, quando judicializados, também sofrem transformação da mesma ordem.” (Lewandowski, 2017, p. 160)

momento do julgamento se torna ímpar, porque é preciso dar um basta nessa situação, e esse basta virá através da decisão da Suprema Corte do nosso País.

(...)

De sorte que a minha concepção, à luz da nossa Constituição pós positivista, é que o Direito vive para o homem, e não o homem para o Direito. E se o Direito vive para o homem, é o momento próprio para que o Direito diga, em favor das religiões de matriz africana, que não há nenhuma ilegalidade no culto que professam e nas liturgias que praticam.

Penso que esse exemplo jurisprudencial do Supremo Tribunal Federal vai dar um basta nessa caminhada de violência e de atentados cometidos contra as Casas de Cultos de Matriz Africana, tal como a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal evitou cenas homofóbicas quando placitou a legitimidade das uniões homoafetivas.

Então, Presidente, com fé naquilo que entendo que seja Justiça, voto pelo desprovemento do recurso extraordinário. (pp. 68-69 do acórdão)

A ministra Carmem Lúcia - Aqui, Presidente, eu apenas chamaria atenção - e pondo-me de acordo com o que já foi dito antes - de que também penso que a inclusão da referência aos cultos e liturgias das religiões de matriz africana se dá exatamente pela circunstância de haver preconceito na sociedade, contra tudo que se tem na Constituição e nas leis do Brasil. Mas é um pouco mais do que apenas em relação aos cultos; é em relação a uma origem ainda tragicamente não acabada no Brasil; de preconceitos daqueles que, em grande parte - não só, mas em grande parte -, são descendentes eles mesmos de uma linhagem própria - que todos nós somos, no final - de origens africanas, e que, desde que aqui chegaram, trazidos como foram, foram sempre vitimados - embora não tenham se considerado vítimas no sentido de se entregarem -, por preconceitos, como se o senhores das riquezas que estavam no Brasil ou que aqui chegaram por parte dos europeus, fossem melhores, e, por isso mesmo, tudo que a gente fizesse, tudo que os africanos fizessem seria de menor importância, e, por isso mesmo, dignos de um olhar atravessado. (p. 71 do acórdão)

Ambos traziam à baila o *compromisso* do Supremo Tribunal Federal já não em atender à demanda animalitária, mas em proteger e fazer justiça aos terreiros e seus(suas) filhos(as), sujeitos(as) ao racismo, à perseguição e à violência, inclusive por fogo²⁵³.



Fig. 20 – Obra de Moysés Patrício, da série *Aceita*, em alusão aos terreiros de candomblé incendiados

²⁵³ Para um mapeamento dos terreiros incendiados, nesse período, e dos usos do fogo na política da aniquilação, vide: Santos, 2020.

Mas como o fogo não queima seu rei (*inã ki jo obá*), parece que Xangô, efetivamente, havia tocado não só o coração da magistrada em cujo gabinete seu amalá dormira, mas de toda a corte. Agora “comida junto” com os ministros quase como se, em analogia ao colegiado de seus doze obás, o orixá mesmo encarnasse o décimo segundo membro do STF. O acórdão que sintetizou o julgamento recebeu a seguinte ementa:

RE 494601 / RS

EMENTA: DIREITO CONSTITUCIONAL. RECURSO EXTRAORDINÁRIO COM REPERCUSSÃO GERAL. PROTEÇÃO AO MEIO AMBIENTE. LIBERDADE RELIGIOSA. LEI 11.915/2003 DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. NORMA QUE DISPÕE SOBRE O SACRIFÍCIO RITUAL EM CULTOS E LITURGIAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA. COMPETÊNCIA CONCORRENTE DOS ESTADOS PARA LEGISLAR SOBRE FLORESTAS, CAÇA, PESCA, FAUNA, CONSERVAÇÃO DA NATUREZA, DEFESA DO SOLO E DOS RECURSOS NATURAIS, PROTEÇÃO DO MEIO AMBIENTE E CONTROLE DA POLUIÇÃO. SACRIFÍCIO DE ANIMAIS DE ACORDO COM PRECEITOS RELIGIOSOS. CONSTITUCIONALIDADE.

1. Norma estadual que institui Código de Proteção aos Animais sem dispor sobre hipóteses de exclusão de crime amoldam-se à competência concorrente dos Estados para legislar sobre florestas, caça, pesca, fauna, conservação da natureza, defesa do solo e dos recursos naturais, proteção do meio ambiente e controle da poluição (art. 24, VI, da CRFB).
2. A prática e os rituais relacionados ao sacrifício animal são patrimônio cultural imaterial e constituem os modos de criar, fazer e viver de diversas comunidades religiosas, particularmente das que vivenciam a liberdade religiosa a partir de práticas não institucionais.
3. A dimensão comunitária da liberdade religiosa é digna de proteção constitucional e não atenta contra o princípio da laicidade.
4. O sentido de laicidade empregado no texto constitucional destina-se a afastar a invocação de motivos religiosos no espaço público como justificativa para a imposição de obrigações. A validade de justificações públicas não é compatível com dogmas religiosos.
5. A proteção específica dos cultos de religiões de matriz africana é compatível com o princípio da igualdade, uma vez que sua estigmatização, fruto de um preconceito estrutural, está a merecer especial atenção do Estado.
6. Tese fixada: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”.
7. Recurso extraordinário a que se nega provimento.

Como Manoel Papai fizera em sua louvação no Conselho de Patrimônio, Hédio Silva Jr. não atribuiu a vitória aos advogados do caso, mas aos ancestrais implicados nele:

(...) não graças as destrezas dos advogados, a vitória que obtivemos hoje é graças a luta dos que morreram, dos que foram encarcerados, dos que foram internados em hospícios, dos que foram humilhados, dos que ficaram pela estrada, para que a gente mantivesse os nossos inquices, os nossos orixás e os nossos voduns em pé. Os nossos ancestrais são os donos dessa vitória de hoje.²⁵⁴

Ao reler o processo, diante desses espectros, de todos os orixás e eguns (os do axé, do direito e da antropologia) que o povoam, lembrei-me que o seu sentido de *coisa*

²⁵⁴ Entrevista concedida ao Alma Preta em 29/03/2019, disponível em: <https://almapreta.com/editorias/realidade/os-nossos-ancestrais-sao-os-donos-dessa-vitoria-diz-advogado-apos-vitoria-no-stf-sobre-abate-de-animais>

julgada vinha, na opinião de Mãe Baiana, menos do martelo batido pelos juízes que do machado com que Xangô (re)cortara a demanda: “Eu digo que pode até ser ressuscitado isso aí, mas vai ter vitória novamente, porque não foi uma coisa produzida pela nossa mão, foi algo produzido através do orixá”. Venha o que vier, o direito virado ou feito no santo, produzido através do orixá é, segundo a sacerdotisa, “todo um caminho andado”.

Se caminho fala de espaço, o andar fala de tempo, de ritmo, de (com)passo. Pensando no andamento dos autos e no tempo como matéria dos orixás (mas também do direito e da pesquisa, de tudo aquilo que se assenta), me dei conta de que os dois ministros pivôs do desfecho do caso, Edson Fachin e Alexandre de Moraes, foram os últimos a chegar à corte, respectivamente em 2015 e 2017. E foi só em 2017 que a ação voltou à pauta de julgamento. Xangô trabalhou *ao lado Tempo*. Sem a pausa, sem o intervalo, sem o lapso em que os autos dormitaram, talvez o recurso não recebesse nem os “enxertos” de um, nem as “amarrações” de outro, dando sabe-se lá que frutos. Uma vez mais, as entidades do axé agenciavam suspensões para que se pudesse lavrar o direito como herança que alimentava ancestrais e também abria caminho para quem ainda nem chegou. Conforme rogava o povo do Sítio de Pai Adão, “*pa ará onidajó*”: para fazer justiça.

Pego-me refletindo sobre os caminhos e veredas destas *nsabas* acadêmicas e os do RE 494601 e sinto que tanto a tese doutoral quanto a milonga judicial são, à sua maneira, legados de equivocidade, de desposseção, de enxertos e encruzilhadas, artefatos do encontro. Ambas são enredos de *nomos* e axé: convidam a alçar âncora, a girar mundo, a levantar acampamento, a tocar gado, a perder de vista, chamam ao no(r)madismo ou a um devir-menor do direito. Ambas participam dessa herança que só pode ser lavrada na pedrinha miudinha e que, como bem lembra a cantiga, é a que mais alumeia.

201. Doutores e doutores ou A escola (de direito) virada no santo

Quando, em janeiro de 2006, adentrei pela primeira vez o imponente prédio histórico da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná, não tinha muita ideia do que espreitava do outro lado da porta da lei²⁵⁵. Numa fila de jovens tão temerosos(as) quanto entusiasmados(as), subíamos as escadarias que dão acesso, pela Praça Santos Andrade, ao edifício inaugurado em 1915 e cruzávamos seu frontispício greco-romano para entregar-nos a uma inscrição no *nomos*, nossa matrícula no curso de direito. Eu não suspeitava, então, o quanto os anos de graduação, mestrado e, enfim, de doutoramento assentariam em meu próprio corpo as entidades jurídicas e seus modos, suas demandas e despachos, uma feitura na companhia de gerações de espíritos.

Quando, em janeiro de 2019, já metido nos enredos da tese, recebi a notícia de que Seu Zé Pelintra baixara na Santos Andrade, não pude deixar de visitá-lo e prestar-lhe as devidas láureas. É que alguém deixara uma imagem sua de mais de um metro, em gesso, ornado dos clássicos terno branco e lenço vermelho impecáveis, sobre a pilastra onde, até então, repousara o busco em bronze do “doutor” Victor Ferreira do Amaral, médico, fundador da UFPR e seu primeiro reitor. Aliás, quem passasse pela efígie bem poderia tomar, naqueles trajes, um pelo outro, pois o nome do ocupante original continuava ali afixado. Ao que me inteirei, a prefeitura de Curitiba havia recolhido todas as estátuas do logradouro para manutenção e Seu Zé não titubeou ao ocupar um lugar que, como “doutor” (suas zuelas lhe conferem esse tratamento) e “mestre” (assim referido nas muitas “doutrinas” da linha de jurema), lhe cabia por direito. Entre doutores e doutores, a meio caminho de, quiçá, tornar-me um deles (se na “linha” do axé, na do direito, ou ainda, na da antropologia, me era difícil definir), não me contive ao tomar aquela aparição das entidades, aquela “saída de santo” pelas ruas da cidade, como um sinal.

O “assentamento” de Seu Zé como monumento público, em frente à Faculdade de Direito, causou certo frisson. Sua foto rodou o país nas redes sociais e comentários celebravam que o município houvesse tido a nobre atitude de homenagear uma figura tão nacionalmente notória e querida. Outros(as) desavisados(as) preferiram crer que se tratava de uma forma de reconhecimento da própria UFPR àquele doutor *honoris causa* dos terreiros. O contexto ainda não era o dos monumentos e estátuas racistas e

²⁵⁵ Estar diante dela, da lei, da porta da lei (“*Vor dem Gesetz*”), eu ainda não o sabia, era a imagem com que Kafta iniciava seu romance, mas também com que Vera Karam de Chueiri (2004), minha orientadora, filha de Oyá de trânsitos impecáveis pela tradição e seus *eguns*, abria sua própria tese, dois anos antes.

escravagistas “tombados” (no sentido oposto ao tombamento estatal) e do precioso debate que deles aflorou, mas relendo os fatos, com olhos do presente, eles já o profetizavam.

Não tive mais notícias das andanças de Seu Zé Pelintra até que, alguns meses depois, estive com uma irmã-de-santo numa loja de artigos religiosos afro-brasileiros próxima à faculdade. Notei Seu Zé à porta do estabelecimento, como de costume, e recordei-me da fotografia. Um dos vendedores, meu conhecido de anos, confirmou que, de fato, aquela era a estátua que estivera na Praça Santos Andrade e nos forneceu mais detalhes do caso. A imagem teria desaparecido, sem que os funcionários da loja o percebessem, numa tarde, e revisando as câmeras, tampouco puderam identificar o momento ou a autoria do sumiço. Chamada, a polícia (noutras versões a que tive acesso, agentes da guarda municipal) saíram em busca de Seu Zé Pelintra e o teriam encontrado, dias depois, com um grupo de pessoas em situação de rua, bebendo cachaça e angariando alguns trocados dos pedestres. Isso foi depois de sua breve troca de casaca com o Dr. Victor do Amaral. Seu Zé foi resgatado e levado de volta à loja. Surpreso e premido a fazer apontamentos sobre essa conversa na nota fiscal dos itens que comprávamos, sugeri, de forma bem-humorada, que não mais se esquecessem da marafa do santo. Tudo se passava como se, desrespeitado em suas prerrogativas, ele tivesse decidido ir encontrar sozinho a bebida que lhe sonegavam, saciando sua sede com o “povo da rua” e levando a cabo um “rolê” que, para mim, tinha ares de “ebó epistemológico” (Rufino, 2019).



Fig. 1 – O busto, de autoria de João Turin, em bronze do “doutor” Victor Ferreira do Amaral em frente da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Fotografia: Leticia Akemi²⁵⁶

Fig. 2 – A estátua do “doutor” Zé Pelintra, sobre a mesma base, em janeiro de 2019 (autoria desconhecida).

²⁵⁶ Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/haus/estilo-cultura/as-11-personalidades-que-se-escondem-na-santos-andrade/>

A passagem de Zé Pelintra (a quem também devoto especial afeto e admiração) pela faculdade irradiou alguma coisa em mim. Era como se, treze anos depois de minha iniciação simultânea naqueles dois mundos normativos, esse acontecimento de despossessão recíproca (tanto entidade quanto reitor se des/reterritorializavam sem possibilidade de síntese) finalmente (in)corporasse as relações de co-existência ou os enredos entre *nomos* e axé que eram não só objeto da minha pesquisa, mas caminhos da minha própria histórica emaranhada. Ao ser capturado ou implicado num agenciamento cosmopolítico, Victor do Amaral (e o que ele indexava: a genealogia de próceres, de espectros, de ancestrais acadêmicos, numa palavra, de “doutores”) virava no santo.

A suspensão que Seu Zé operava no doutor Victor do Amaral permitia que ele fosse lavrado numa versão menor, quem sabe, “Seu” Victor, compadre, camarada, espírito tutelar e familiar de docentes e discentes que passam pelo batismo dos umbrais da escola de direito (um território igualmente povoado de seus próprios *eguns*, como presenciei ao lado de minha orientadora, num bate-folha realizado na sala da direção). Ao tomar posse do corpo póstumo e público de Victor do Amaral, simetrizando seus “doutorados”, Zé Pelintra também equivocava os títulos e fazia questão de lembrar que há mais Santos que Andrade habitando os átrios do direito. Ou então, invocava o finado Walter Benjamin, para alertar que não há um só documento (ou monumento) da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. Seu Zé e Seu Walter recordavam as manhãs em que outro doutor negro, Luiz Gama, assistia, da janela, às aulas dos “doutores” brancos no Largo de São Francisco, sem poder entrar. Sob as bênçãos desses padrinhos, entendi que era o caso de assumir a feitura da tese como um gesto de terreirização da universidade, um sacudimento dos estilos de pensamento jurídico:

Terreirizemos os territórios das universidades, saíamos às ruas com nossos caderninhos, cambonando aristas de rua, catadoras de lixo, passistas de escola de samba, mendigos, bêbados, putas, travestis e malandros, vivos e mortos; arriemos nossos ebós nos departamentos de filosofia, antros maiores do carrego colonial; risquemos ponto e batalhemos nos humaitás dos colóquios e congressos, com rosas de todas as cores; e, por fim, cusparamos nosso marafo, por toda a encruzilhada de saberes populares pela qual passarmos, pois, aí sim, mora nossa filosofia. (Haddock-Lobo, 2020, p. 151)

O devir-cavalo-de-santo de Victor do Amaral, então, servia à minoração da ancestralidade e da mitologia brancas (Derrida, 1974) de que o *nomos* se nutre. As conexões entre o patrono da universidade e o padrinho do axé aparentavam dar-se por

meio do polo majoritário (na afinidade doutor-doutor), mas enfim faziam um doutor (com “d” minúsculo) funcionar dentro do outro Doutor (com “d” maiúsculo), encantando-o.

Encantar é co-mover, contagiar, contaminar, verbos correntes na suspensão pandêmica de que estas páginas também são filhas. Espero ter com elas performado esse tipo de encantamento que incita à viragem do direito no santo. Espero, macerando essas nsabas, que sua magia tenha eficácia, que a sassanha certa as desperte à vida, que o sacudimento espante ao menos parte dos carregos coloniais que assombram as “faculdades” e escolas jurídicas, nelas plantando ou enxertando outra semente, instalando e cultivando em seu coração enredos equívocos como a “forma mesmo da positividade relacional da diferença” (Viveiros de Castro, 2018, p. 93).

Pai Ubaldino sempre torna a me precaver que é preciso zelar, cuidar, cultivar. Como o orixá, o direito, a antropologia e a universidade serão aquilo que (d/n)eles alimentarmos. Explorando o lugar da autoria a partir dessa noção de “zeladoria”, a cada despacho, a cada escrito (ou escritura) cabe se perguntar a quem e a que eles dão de comer. Um texto-oferenda, como ato ou dispositivo sacrificial, é aquele que não se entrega tanto aos humanos, nossos(as) contemporâneos, mas aos não-humanos de múltiplas classes e temporalidades que participam (e que virão a participar) das linhagens cruzadas, dos três sangues ou mundos que compartilhem deste padê: direito, axé e antropologia. Do *corpus* fechado do direito às conexões parciais da antropologia, pelos caminhos abertos do axé, a qual “nação” pertencerá este trabalho, junto com quem ele comerá?

Como tudo que é das águas, seu destino talvez seja esse mesmo, o de um incessante no(r)madismo, um estado de navegação permanente, uma irrepresável vocação oceânica. Num regime de perspectivismo (in)disciplinar, não me espantaria se estas “folhas” fossem ca(n)tadas como “jurídicas” por antropólogos(as), “antropológicas” por juristas, “teóricas” por sacerdotes(isas), “teológicas” por acadêmicos(as). No fundo, desejo mesmo é que elas possam ser lidas – inclusive por seus(suas) tantos(as) co-autores(as), humanos e não-humanos do axé que nelas me guiaram – em suas múltiplas variações, como as versões dobradas de assentos-assentamentos, posses-posseções, demandas-despachos. O resultado não poderia ser outra coisa que uma milonga.

Agora, no instante de loucura que é a paga da justiça, a exigir que a decisão se concretize, que o texto se finalize, que o ebó seja arriado, o que resta senão despachar?

*Seu dotô, seu dotô
Bravo senhor
Zé Pelintra chegou
Bravo senhor...*

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. Profanações. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AHMED, Sara. Queer Phenomenology: Objects, Orientation, Others. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.
- ANDERSON, Benedict. Comunidade imaginadas: reflexões sobre a origem a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afrobrasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ASAD, Talal. Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- AUGRAS, Monique. Transe e construção de identidade no candomblé. Psicol., Teori., Pesqui., Brasília, V. 2 N.º 3 p. 191-200 - Set.-Dez. 1986.
- _____. Imaginário da magia: magia do imaginário. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.
- AUSTIN, John. How do Things With Words. Oxford: Great Britain, 1962.
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Não é meu, nem é seu, mas tudo faz parte do axé: algumas considerações preliminares sobre o tema da propriedade de terreiros de candomblé. Relig. soc. [online]. 2008, vol.28, n.2, pp.138-155.
- BARBER, Karin. "Oríki", Women and the Proliferation and Merging of "òrìṣà". Africa: Journal of the International African Institute, Vol. 60, No. 3 (1990), pp. 313- 337.
- BARBOSA, Maria José Somerlate. Exu: "Verbo Devoluto". In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). Brasil afro-brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, pp. 153-171.
- BARCELLONA, Pietro. El individualismo propietario. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. O banquete do rei...Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- _____. A fogueira de Xangô, orixá do fogo. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- BASTIDE, R. O candomblé da Bahia (Rito Nagô). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BEHAR, Ruth. Sex and Sin: Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico. American Ethnologist, vol. 14, nº 1, 1987, pp. 34-54.

BELISO-DE JESÚS, Aisha M. *Electric Santería. Racial and sexual assemblages of transnational religion*. New York: Columbia University Press, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Critique of Violence*. In: JENNINGS, Michael; BULLOCK, Marcus. *Walter Benjamin: Selected Writings*.

BENNETT, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, London: Duke University Press, 2010. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

BEVILAQUA, Ciméa B. Direito(s) e agências não-humanas: como julgar os atos de um animal? 2016 In: BEVILAQUA, Ciméa Barbato e VELDEN, Felipe Vender (Orgs.). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2016, pp.

BEVILAQUA, Cimea Barbato. Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica. *MANA*, 25 (1): 038-071, 2019.

BIANCHI, Álvaro. O conceito de estado em Max Weber. *Lua Nova*, São Paulo, n. 92, p. 79-104, Aug. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-

BLOMLEY, Nicholas. Performing property, making the world. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 27, 1, 2013, pp. 23-48.

BONADIO, Mariana Galacini. Tessituras com, contra e além do direito à cidade: por uma justiça dissensual nos enredamentos da despossessão. *Rev. Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 11, N. 01, 2020, pp. 405-439.

BRAGA, Júlio S. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995

BRAGA, Júlio. *Oritamejé: o antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santa: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

_____. *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BROWN, Wendy. *Cidadania Sacrificial: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018

BUCK-MOORS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

BUTLER, Judith, SPIVAK, Gayatri C. *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*. Oxford/New York, 2007.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. London: Routledge, 1990.

_____. *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”*. *Cadernos Pagu*, nº 11, 1998.

_____. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista* caderno de leituras. Trad. Jamille Pinheiro Dias. *Cadernos de Leitura*, n. 78. Chão de Feira, 2018a. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf

_____. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.

CABRERA, Lydia. *La Habana*: Editorial Letras Cubanas, 2003.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de. *Amansa-senhor: a arma dos negros contra seus senhores*. *Revista Pós Ciências Sociais* - São Luís, v. 4, n. 8, jul./dez. 2007.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*, Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Édison. *Candomblés da Bahia*, 9ª ed. São Paulo: WMF Martins, 2008.

CARNEY, J. *Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial*. *África*, n. 22-23, p. 25-47, 9 dez. 2004.

CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CARVALHO, Patrícia Marinho de. *A travessia atlântica das árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT (Dissertação de Mestrado)*. Universidade de São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, 2012.

CASAJUS, Dominique. *L'énigme de la troisième personne*. In: GALLEY, J.-C. (Org.). *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984, pp. 65-78.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a escrita e a oralidade: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CHADA, Sonia. *A música dos caboclos nos candomblés baianos*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos: Edufba, 2006.

CHUEIRI, Vera Karam de. *Before the law: Philosophy and literature (the experience of that which one cannot experience)*. 2004. Tese de Doutorado (Departamento de Filosofia). New School University. Disponível em: <https://search.proquest.com/openview/80a2bdb8e3932d061dcd97a1f8f5ab97/1?cbl=18750&diss=y&loginDisplay=true&pq-origsite=gscholar>

CHUEIRI, Vera Karam. *Constituição Radical: uma ideia e uma prática*. *Revista da Faculdade de Direito UFPR, Curitiba*, n. 58, p. 25-36, 2013.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *A coleção museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. *Mneme – Revista de Humanidades* - Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. V. 07. N. 18, out./nov. de 2005.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. *A jurisprudência como categoria social: multiplicações de Deleuze...* *Revista Direito e Práxis*, No prelo. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: link para o artigo. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/48235.

CORRÊA, Norton F. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006.

COSTA, Ypuan G. “Abertura para Deus” e “brecha” para o demônio: a “libertação” de católicos em São Paulo (Tese de Doutorado). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2017.

COVER, Robert M. Nomos and Narrative. The Supreme Court, 1982 Term. *Faculty Scholarship Series*. Paper 2705, 1983.

CUNHA, Janine “Nina Fola”. Conselho do Povo de Terreiro do Estado do Rio Grande do Sul: protagonismo e ação política do movimento do povo de terreiro do Rio Grande do Sul. In: HOSHINO, Thiago A. P. *et alii* (Orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro - 2. Salvador, Ba: Editora Mente Aberta; Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico, 2020, pp. 15-44.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac&Naify, 2009.

DANTAS, Beatriz Góis. Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. Caminhos da Alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

DANTAS, Luís Thiago. A filosofia nagô e a temporalidade da vertigem. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018.

DE ALMEIDA, Silvio Luiz. O que é racismo estrutural?. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição. São Paulo: Edições Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Kafka: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1977.

_____. O que é a filosofia? Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1. 2ª ed. São Paulo, Editora 34, 2011.

_____. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5. São Paulo, Editora 34, 2012.

DELMANTO, Celso et alii. Código Penal Comentado. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

DERRIDA, Jacques. Points de Suspension. Entretiens. Paris: Editions Galilée, 1992.

_____. Demeure. Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998.

_____. Ecographies of Television: Filmed Interviews. Cambridge: Polity Press, 2002.

_____. Geneses, Genealogies, Genres, and Genius: The Secrets of the Archive. New York: Colombia University Press, 2003.

_____. Specters of Marx. Oxford: Routledge, 2006.

_____. Força de lei: o fundamento místico da autoridade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Revista Cerrados, 21(33), 2012, pp. 229-251.

DERRIDA, Jacques; MOORE, F. C. T. *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*. The Johns Hopkins University Press. *New Literary History*, Vol. 6, No. 1, On Metaphor (Autumn, 1974), pp. 5-74.

DOURADO, Odete. Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil. *RISCO: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*, n. 14, v. 2, 2011.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ELDEN, Stuart. *The birth of territory*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

EVANGELISTA, Daniele F. Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 63-85, 2015.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador : EDUFBA, 2008.

FAVRED-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005, pp. 155-161.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FERREIRA DIAS, João, “Santo” na cabeça faz gênero?, 1º Seminário Internacional “Religião, A(fê)to e Sensibilidade: Gênero e Religiões de Matriz(es) Africana(s)”, 2020.

FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp; São Luis: FAPEMA, 1995.

_____. *Querebentã de Zamadônu: Etnografia da Casa das Minas no Maranhão*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FERRIGNO, Etnografia de uma manifestação – animais: os novos sujeitos de direito. In: BEVILAQUA, Ciméa Barbato e VELDEN, Felipe Vender (Orgs.). *Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*. Curitiba: Ed. UFPR; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2016, pp. 207-222.

FILHO, Aulo Barreto (org.). *Dos Yorùbá ao candomblé de Kétu: Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo: Edusp, 2010.

FIX, Mariana. *Parceiros da exclusão*. Boitempo: São Paulo, 2001.

_____. *São Paulo: cidade mundial? Fundamentos financeiros de uma miragem*. São Paulo: Boitempo, 2007.

FLAKSMAN, Clara. Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia. *Revista de @antropologia da UFSCar*, 9 (2), jul./dez. 2017: 153-169. 2017.

_____. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *MANA* 24(3): 124-150, 2018a.

_____. Culpa e cuidado no candomblé baiano. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 307-323, 2018b.

FONSECA, Angela Couto Machado. *CORPO, BIOPOLÍTICA E DIREITO: Percursos filosóficos da ordenação e regulação biológica* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná. Curitiba: PPGD/UFPR 2014.

FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron. (org). Branquitude: Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FRANZONI, Júlia Ávila. O direito & o direito: estórias da Izidora contadas por uma fabulação jurídico-espacial (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2018.

GARAPON, Antoine. Bem julgar: ensaio sobre o ritual judiciário. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2013.

GELL, Alfred. Arte y agencia: una teoría antropológica. Buenos Aires: SB, 2016.

GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, CEAO, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. Símbolos Religiosos em Controvérsias. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade* 12 (1): 22-54 (ago. 1985).

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia, São Paulo: USP, 2003, V. 46 N° 2.*

_____. 1992: Centro Afro-Cultural. In: Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, pp. 137-190.

_____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetria antropológica. *Análise Social*, vol. XLIV (190), 2009, pp. 105-137.

_____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *MANA*, 18(2): 269-288, 2012.

_____. A relação afroindígena. *Cadernos De Campo*, 23(23), 2014, pp. 213-222.

_____. "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, Dec. 2015.

GOMES, Orlando. *Direitos Reais* (Atualizado por Luiz Edson Fachin). 21ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo S.; BITAR, Nina Pinheiro; GUIMARÃES, Roberta Sampaio. A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperjo, 2013.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, N° 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82

GRANJO, Paulo. Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique. *Análise Social*, vol. XLII (182), 2007, PP. 123-144.

GUATTARI, Félix. *Caosmose*. São Paulo: Editoria 34, 1992.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

HARVEY, David. O novo imperialismo. 2ª. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINO Thiago A. P. (Orgs.) Direitos dos povos de terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

HELLER, Agnes. O cotidiano e a história. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. Sociología de la vida cotidiana. Barcelona: Península, 1991.

HOLSTON, James. Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil. 2015. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_21/rbcs21_07

HOSHINO, Thiago A. P. A arqueologia de um tipo ausente: curandeirismo, cientificismo e penalismo à brasileira. Captura Críptica: direito política, atualidade. Revista Discente do Curso de Pós-Graduaçãoem Direito. – n.3., v.1. (jul/dez. 2010).

_____. O oxê e a balança: Xangô na cosmopolítica afro-brasileira da justiça. In: HEIM, Bruno B., ARAÚJO, Maurício A., HOSHINO, Thiago A. P. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018.

HOSHINO, Thiago A. P.; HANSEN, Thiago F. Law into the Far West: Territorial Rights, Indigenous Peoples and Spatial Imagination in the Baptism of the Brazilian Nation-State (1930s-1940s). In: FISCHER-TAHIR, Andrea Fischer-Tahir; WAGENHOFER, Sophie (eds.). Disciplinary Spaces: Spatial Control, Forced Assimilation and Narratives of Progress since the 19th Century. Bielefeld: Transcript Verlag, 2017.

HOUTMAN, Dick Houtman; MEYER, Birgit (Eds.). Things. Religion and the Question of Materiality. New York: Fordham University Press, 2012.

INGOLD, Tim. Lines: a brief history. New York: Routledge, 2007.

_____. When ANT meets SPIDER; social theory for arthropods. In: KNAPPETT, C.; MALAFOURIS, L. (Ed.). *Material agency: towards a nonanthropocentric approach*. New York: Springer, 2008. p. 209-215.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

JACQUES, Paolo Berenstein. Estética da ginga: a arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica. 4ª d. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2011.

JOSEPHSON, Nancy. Vèvès. In: ARAÚJO, Emanuel. O Haiti está vivo ainda lá [Catálogo de Exposição]. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2010, pp. 148-149.

KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, 35(2), 2010, pp. 25-51.

KANTOROWICZ, Ernst H. Os dois corpos do rei: um ensaio de teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLY, José A.; MATOS, Marcos de Almeida. POLÍTICA DA CONSIDERAÇÃO: AÇÃO E INFLUÊNCIA NAS TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL. *MANA* 25(2): 391-426, 2019.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

- LANDES, Ruth. *The city of women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora. Ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. *Reflexão Sobre o Culto Moderno dos Deuses Fe(i)tiches*. Bruno São Paulo: EDUSC, 2002.
- _____. *Por uma antropologia do centro*. MANA 10(2):397-414, 2004.
- _____. *A fabricação do direito: em estudo de etnologia jurídica*. São Paulo: Editora da UNESP, 2019b.
- _____. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019a.
- LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1968.
- _____. *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000.
- _____. *A revolução urbana*. Tradução de Sérgio Martins e Revisão Técnica de Margarida Maria de Andrade. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1968.
- LETT, James. *Emic-etic distinctions*. In: LEVINSON, David; EMBER, Melvin (Eds.). *Encyclopedia of cultural anthropology*. New York, NY: Henry Holt and Company, 1996. p. 382-383
- LEWANDOWSKI, Andressa. *O direito em última instância: uma etnografia do Supremo Tribunal Federal*. 2014. 227 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- _____. *O medo do precedente: As técnicas de decisão no Supremo Tribunal Federal*. CAMPOS V.18(1-2), 2017, pp. 155-172.
- LEWANDOWSKI, Andressa; GOLTARA, Diogo B. *A terra em transe: conversão e posse*. In: VIERIA, Suzane A.; VILLELA, Jorge M. (Orgs.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020, pp. 63-94.
- LIMA, Adriana Nogueira Vieira. *Do Direito Autoconstruído ao direito à cidade: porosidades, conflitos e insurgências em Saramandaia*. Salvador: EDUFBA, 2019.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.
- _____. *Lessé Orixá: nos pés do santo*. Salvador: Corrupio, 2010.
- LOBO, Graça (Orga.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon : IPAC, 2015.
- LODY, Raul. *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- LORENZETTO, Bruno Meneses e KENICKE, Pedro Gallotti. *Relação dos doutrinadores brasileiros de Direito Constitucional mais citados pelo Supremo Tribunal Federal nos casos de Controle Concentrado de Constitucionalidade*. Online, 2013. Disponível em: https://migalhas.uol.com.br/arquivo_artigo/art20130708-05.pdf

LOVEJOY, Paul E. Scarification and the Loss of History in the African Diaspora. In: APRTER, Andre; DERBY, Lauren (Eds.). *Activating the Past: History and Memory in the Black Atlantic World*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 99-138.

MAGGIE, Yvone. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*. Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, Orgão do Ministério da Justiça, 1992.

MARCHESI, Mariana. Perspectivas para o estudo das culturas afro-americanas: entre o rizoma e o Atlântico Negro. *Interseções* [Rio de Janeiro] v. 15 n. 1, p. 95-112, jun. 2013

MARQUES, Carlos Eduardo. *Bandeira Branca em Pau Forte: A Senzala de Pai Benedito e o Quilomblé Urbano de Manzo Ngunzo Kaiango* (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.

MARQUES, Lucas. Fazendo orixás: sobre o modo de existência das coisas no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(2): 221-243, 2018.

MARTINS, Cléo; MARINHO, Roberval. *Iroco: o orixá da árvore e a árvore orixá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

MARTINS, Patrícia et alii. *Lugares de Axé – Relatório Final do Projeto “Lugares de Axé”*. Curitiba: edição da autora, 2015.

MASSEY, Doreen B. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. Marx, Freud e os deuses que os negros fazem: a teoria social europeia e o fetiche da vida real. *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 33 N° 97/2018*.

MATOS, Denis Alex Barbosa de. *A Casa do “Velho”: o significado da matéria no candomblé* (Dissertação de Mestrado). Salvador: UFBA/Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, 2017.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 49-184.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MEIRA, Thomás A. B. As raízes da Nação e as “nações” da “raiz”: esboço para (mais) uma contrateoria dos sincretismos entre cultos no candomblé. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 26, v.1, 2017, pp. 81-110.

MILANO, Giovanna Bonilha. *Conflitos fundiários urbanos e poder judiciário*. Curitiba: Íthala, 2017.

MILLS, Charles W. *The racial contract*. New York: Cornell University Press, 1999.

MIRANDA, Francisco Cavalcanti Pontes de. Tratado de direito privado. Tomo I. Campinas: Bookseller, 2001.

MORRIS, Michael. Standard White: Dismantling White Normativity. *California Law Review*, 104, 2016.

MUCHEMBLED, Robert. *Historia del diablo* (silgos XII-XX). 2ª ed. Mexico: FCE, 2002.

MUKALÊ, Mãe Hilsa. Do lado do Tempo: o terreiro de Matamba Tombenci Neto. *Histórias contadas a Márcio Goldman*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

NASCIMENTO, Abdias do. O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópole: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. (1989) Beatriz Nascimento – Ori. *Jornal do MNU*, Nº 17, set/out, p. 6.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (Orgs.). *Adinkira: sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NASCIMENTO, Wanderson F. Alimentação socializante: Notas acerca da experiência do pensamento tradicional africano. *DasQuestões*, n. 2, fev/maio 2015.

_____. Ikupolítica. *Revista Cult*, Ano 23 – Fevereiro 2020, Ed. 254.

_____. Ori: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha de. *Negritude, Cinema e Educação*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

NASCIMENTO, Wanderson Flor; PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. Necropolítica: estratégias de extermínio do corpo negro. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018.

NODARI, Alexandre. “a posse contra a propriedade”: pedra de toque do Direito Antropofágico (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

_____. A única lei do mundo. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. pp.455-483.

_____. Verbete “Juridiquês”. *Sopro: Panfleto Político-Cultural*, 83, jan/2013, pp. 7-12.

_____. Variações especulativas sobre literatura e antropologia. Versão oral (sem revisão, notas e referências) apresentada no Seminário “Variações do corpo selvagem – Em torno do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro”, São Paulo, outubro de 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/17573941/Varia%C3%A7%C3%B5es_especulativas_sobre_literatura_e_antropologia

_____. Recipropriedade. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 12, página 26 - 35, 2018.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas; PAZ, Francisco Phelipe Cunha. Barreiras coloniais à efetividade da gestão do Estado brasileiro na modernidade: o caso do Grupo de Trabalho Interdepartamental de Terreiros. In: HOSHINO, Thiago A. P. *et alii* (Orgs.). *Direitos dos*

Povos de Terreiro - 2. Salvador, Ba: Editora Mente Aberta; Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico, 2020, pp. 63-86.

NOVAES, Luciana C. N. A morte visível e a vida invisível: um estudo sobre o assentamento de Exu e a Paisagem Sagrada da Enseada de Água de Meninos Salvador (Bahia) (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Sergipe: Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, 2013.

OLIVEIRA, Rafael Soares. Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia (UFBA). Ciências Sociais, Salvador, 2005.

OPIPARI, Carmen. O candomblé: imagens em movimento. São Paulo: Edusp, 2009.

ORITZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo, Editora Brasiliense, 1991.

ORO, Ari Pedro; CARVALHO, Erico. T.; SCURO, Juan. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(2): 229-253, 2017.

OST, Fraçois. O tempo do direito. Bauru, Edusc, 2005.

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editoria da UNICAMP, 2007.

PAULINO, Rosana. PDF Educativo da Exposição Assentamento. São Paulo: Edição da Autora: 2013. Disponível em: <http://www.rosanapaulino.com.br/blog/pdf-educativo-assentamento/>

PELBART, Perter Pál. Ensaio do Assombro. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PEREIRA, Gabriela Leandro. Corpo, discurso e território: a cidade em disputa nos dobras da narrativa de Carolina Maria de Jesus. São Paulo: ANPUR e PPGAY-UFBA, 2019.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Mapping the Lawscape: spatial law and the body. In Z. Bankowski, M. Del Mar and P. Maharg (eds), *Beyond Text in Legal Education*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

_____. Quem tem medo do espaço? *Direito, geografia e justiça espacial* 658 Rev. Fac. Direito UFMG, Belo Horizonte, n. 70, pp. 635 - 661, jan./jun. 2017.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH-USP/Editora 3 4, 2013.

PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha. Direito, Estado e Religião: A Constituinte de 1987/1988 e a (re)construção da identidade religiosa do sujeito constitucional brasileiro (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Direito da UnB, 2008.

PIRES, Thula. Direitos humanos traduzidos em pretuguês. In: DUARTE, Evandro Piza; BARRETO, Gabriela de Sá; QUEIROZ, Marcos (orgs.). Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2019, pp. 47-60.

PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do Axé. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Rio de Janeiro: Lumen juris, 2017.

RABELO, Miriam C. M. a possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *MANA* 14(1): 87-117, 2008.

_____. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edfuba, 2014.

RABELO, Miriam C. M.; ARAGAO, Ricardo. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 84-109, 2018.

RAFAEL, Ulisses N., 2004, *Xangô Rezado Baixo: Um Estudo da Perseguição aos Terreiros de Alagoas em 1912*. Rio de Janeiro, UFRJ/IFCS, tese de doutorado.

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. *Etnográfica* [online]. 2010, vol.14, n.2, pp.289-310. ISSN 0873-6561.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kwanza; Imprensa Oficial, 2006.

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. *GeoTextos*, vol. 2, n. 2, 2006, pp. 31-85.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982.

RICHTER, Vitor S. *Seguindo as vias: Declaração de Nascido Vivo, Identificação e Mediação* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2012.

ROBERTS, Neil. *Freedom as Marronage*. Chicago/Londo: The University of Chicago Press, 2015.

RODRIGUES, Aldair. Humanidades digitais e diáspora africana: questões éticas e metodológicas na elaboração de uma base de dados sobre a população escravizada de Mariana (século XVIII) *Estudos Históricos Rio de Janeiro*, vol 33, nº 69, p. 65-87, Janeiro-Abril 2020.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SALMOND, Amiria; SALMOND, Anne. *Artefacts of Encounter*. *Interdisciplinary Science Reviews*, Vol. 35 No. 3–4, 2010, pp. 302–317.

SALMOND, Anne. Tears of Rangi: water, power and people in New Zealand. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3), 2014, pp. 285-309.

SANTOS, Adna (Mãe Baiana de Oyá). *Chão & Paz*. Brasília: Teixeira Gráfica e Editora, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.

_____. O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagô e a morte: pàde, asèsè e o culto Ègun na Bahia. 13. Ed. Petrópolis, Vozes, 2008.

SANTOS, Maurício dos. Espaços Sagrados: uma etnografia do candomblé na tríplice-fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina (Trabalho de Conclusão de Curso – Antropologia – Diversidade Cultural na América Latino). Foz do Iguaçu: UNILA, 2016.

_____. Fogo contra subalternizados/as: comunidades afro-brasileiras incendiadas. In: HOSHINO, Thiago A. P. *et alii* (Orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro - 2. Salvador, Ba: Editora Mente Aberta; Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico, 2020, pp. 285-302.

SANTOS, Milton Silva dos. Os deuses da “terra montanhosa”. In: ARAÚJO, Emanuel. O Haiti está vivo ainda lá [Catálogo de Exposição]. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2010, pp. 32-41.

SANTOS, Rodrigo dos. Baraperspectivismo. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020.

SANTOS, Tiaganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Estudos de Tradução, 2019.

SATTA, Salvatore. Poesia e verdade na vida do notário. SOPRO, 18, dezembro de 2009.

SCHMITT, Carl. O nomos da Terra no direito das gentes do *jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

_____. Teologia Política. Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Sortilégio de Saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCOLA, Jorge H. Outridade, conflito e governo: controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afro-religiosa (Rio Grande do Sul, 2015/2016). Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2017.

SCOLA, Jorge. Os sentidos da problematização da prática sacrificial afro-religiosa desde a controvérsia legislativa no Rio Grande do Sul. In: HEIM, Bruno B., ARAÚJO, Maurício A., HOSHINO, Thiago A. P. (orgs.). Direitos dos Povos de Terreiro. Salvador: EDUNEB, 2018, pp. 319-340.

SEGATO, Rita Laura. Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SERRA, Ordep. Comentário ao artigo “Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia”, de Mattijs Van de Port. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 227-242, jul./dez. 2012

SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. Introduction: rethinking theories of the state in an age of globalization. In: SHARMA, A.; GUPTA, A. (Ed.) Anthropology of the state: a reader. Malden, MA/ Oxford / Victoria: Blackwell, 2006, pp. 1-41.

SILVA, José Afonso da. Ordenação constitucional da cultural. São Paulo: Malheiros, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, São Paulo, Edusp, 2006.

_____. Exu: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SMITH, Neil. Toward a Theory of Gentrification A Back to the City Movement by Capital, not People, Journal of the American Planning Association, 45:4, 1979, pp. 538-548.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

SORDI, Caetano. Pelo boi e sua carcaça: breves apontamentos sobre a disseminação do manejo racial e do bem-estar animal na pecuária bovina do Brasil. In: BEVILAQUA, Ciméa Barbato e VELDEN, Felipe Vender (Orgs.). Parentes, vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais. Curitiba: Ed. UFPR; São Carlos, SP: EdUFSCar, 2016, pp. 121-142.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. Na palma da minha mão : temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador : EDUFBA, 2011.

SP URBANISMO. Caderno de Gestão da Operação Urbana Consordicada Água Espreada. São Paulo: São Paulo Urbanismo, 2016. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/urbanismo/sp_urbanismo/operacoes_urbanas/agua_espraiada/index.php?p=19590

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Phillipe. Capitalist Sorcery: Breaking the Spell. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

STRATHERN, Marilyn. The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

_____. O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

STRIJDOM, Johan M. The material turn in Religious Studies and the possibility of critique: Assessing Chidester's analysis of 'the fetish'. *Herv. teol. stud.*, Pretoria , v. 70, n. 1, p. 1-7, Jan. 2014. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222014000100053&lng=en&nrm=iso

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires: Siglo, XXI Editores, 2007.

SURRALLÉS, Alexandre. Human rights for nonhumans? *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7 (3), pp. 211-235, 2017.

- TABALIPA, Adriana. The end factory project. Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2012.
- TARDE, Gabriel. Monadologia e sociologia - e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- TAVARES, Ildásio. Xangô. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- THOMPSON, Robert Farris. Flash of the spirit: arte e filosofia Africana e afro-americana. São Paulo: Museu Afro-Brasil, 2011.
- TSING, Anna L. Friction: An Ethnography of Global Connection. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- TUAN, Yi-Fu. Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Edue, 2012.
- VALLADO, Armando. Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- _____. Lei do Santo. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- VALLE, Arthur. Um Mefistófeles afrobrasileiro? Considerações sobre uma extinta imagem de “Exu” do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. 19&20, Rio de Janeiro, v. XI, n. 1, jan./jun. 2016. Disponível em: <<http://www.dezenovevinte.net/obras/exu.htm>>
- _____. Pontos riscados: invocação espiritual, nomeação, pensamento geométrico - texto de comunicação apresentada no XXXIX Colóquio do CBHA - Inquietações e Estratégias da História da Arte. Pelotas/RS, 29 out.-1 nov. 2019
- VARGAS, Eduardo V. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. In Tarde, G. Monadologia e sociedade e outros ensaios. São Paulo: CasacNaify, 2007.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. Mana [online]. 2006, vol.12, n.1, pp.237-248.
- VIANA, L. W.; CARVALHO, M. A. R.; BURGOS, M. B. Quem somos: a magistratura que queremos. Rio de Janeiro: Associação dos Magistrados Brasileiros, 2018.
- VILLELA, Jorge Mattar. Os vivos, os mortos e a política no sertão de Pernambuco. Rev. hist. (São Paulo), n. 173, p. 329-358, jul.-dez., 2015.
- VISVANATHAN, Shiv. A celebration of difference: science and democracy in India. *Science*, 03, Apr 1998: Vol. 280, Issue 5360.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.
- _____. The gift and the given: Three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD, S.; LEACH, J. (Eds.). Kinship and beyond: The genealogical model reconsidered. New York: Berghahn, 2009, pp. 237–268.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; PESSOA DE BARROS, José Flávio. A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- WAGNER, Roy. A pessoa fractal. Ponto Urbe [Online], 8, 2011.
- WILLIAMS, Patricia J. The Alchemy of Race and Rights. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1991.